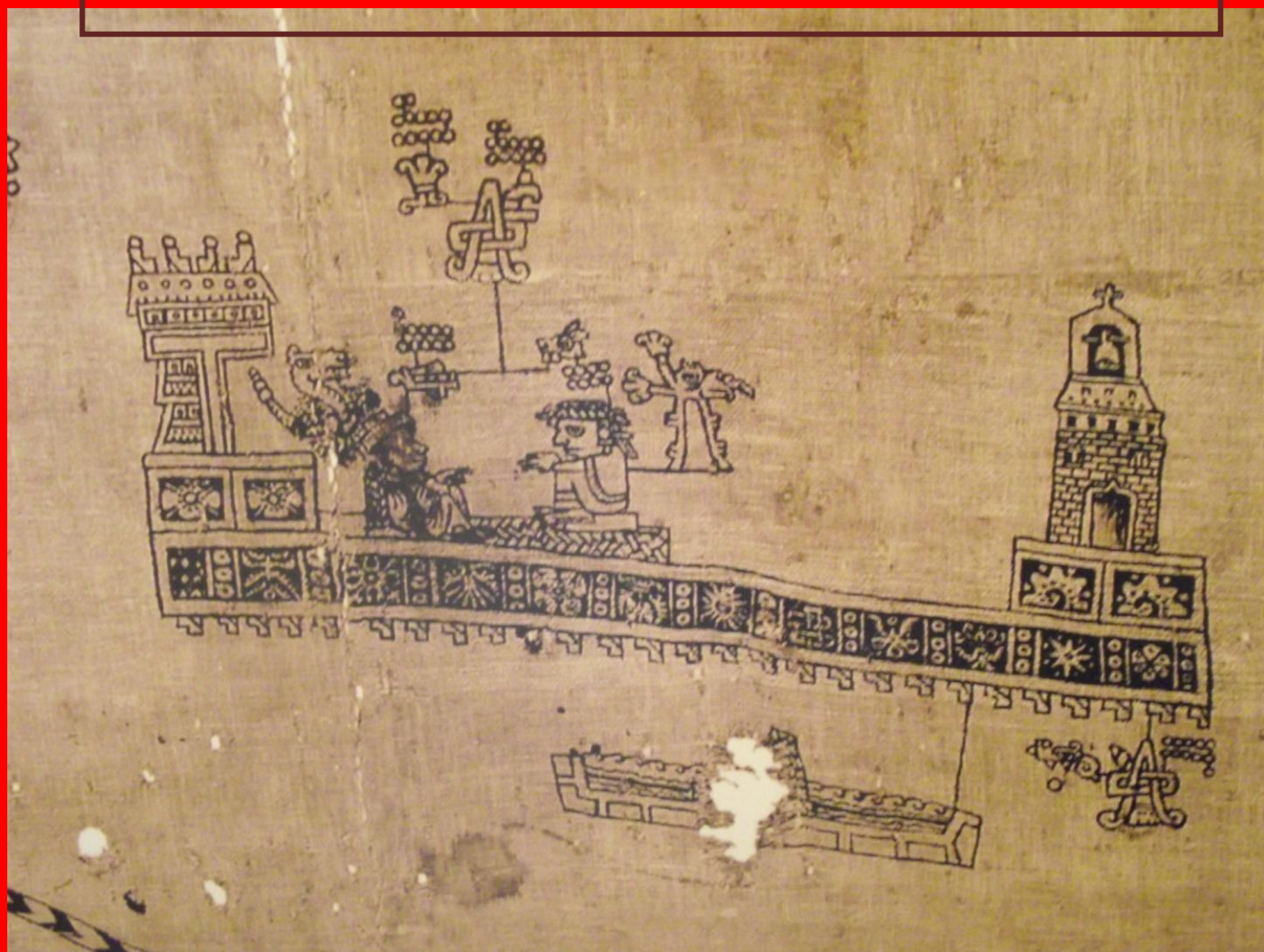


LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA MEXICANA:

Pervivencias Culturales en la Concepción Autóctona de lo Sagrado



Lienzo de Zacatepec. Facsimilar. Museo de Santo Domingo Oaxaca. Fotografía de Ramiro Alfonso



Catecismo indígena (Catecismos testerianos). Biblioteca del Museo de Santo Domingo, Oaxaca.

Fotografía de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

La Religiosidad Indígena Mexicana: Pervivencias Culturales en la Concepción Autóctona de lo Sagrado

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coordinador)



COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA



<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

CDMX, 2018

D.R. Los autores

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Compilación e introducción).

Hecho en México



La Religiosidad Indígena Mexicana: Pervivencias Culturales en la Concepción Autóctona de lo Sagrado

Autores:

Alicia María Juárez Becerril; Alma Patricia Pérez Tello;
David Arturo Mondragón Márquez; Ernestina Sol Aguilar Flores Clark;
Jorge Sanroman Alcocer; José Mariano Pizaña García;
Laura Hernández Delgado; Luis Fernando Botero Villegas;
María Fernanda Soria Cruz; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo
Dorantes

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL7

JESUCRISTO ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS MEXICANOS. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES.....15

¿CARNAVAL, PAWKARRAYMI O UNA “INVENCION DE LA TRADICIÓN” EN ECUADOR?

LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS.....37

SINCRETISMO

JORGE SANROMAN ALCOCER59

RELIGIONES PREHISPÁNICAS Y PERVIVENCIAS CULTURALES EN LA CONCEPCION AUTÓCTONA DE LO SAGRADO

ALMA PATRICIA PÉREZ TELLO VERDÍN71

DE TONATZIN A LA VIRGEN DE GUADALUPE

LAURA HERNÁNDEZ DELGADO79

SINCRETISMO EN EL CULTO A LA VIRGEN DE GUADALUPE

JOSÉ MARIANO PIZAÑA GARCÍA83

PERVIVENCIAS CULTURALES DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA AYER Y HOY A TRAVÉS DEL CULTO A LOS MUERTOS

ERNESTINA SOL AGUILAR FLORES CLARK89

CELEBRACIÓN DE MUERTOS ¿SINCRETISMO?

DAVID ARTURO MONDRAGÓN MÁRQUEZ107

**EL GUADALUPANISMO MEXICANO: CONQUISTA, RACISMO E
IDENTIDAD**

MARÍA FERNANDA SORIA CRUZ125

PRESENTACIÓN

La religiosidad indígena mexicana constituye una manifestación de lo sagrado muy particular. Se adscribe perfectamente a los términos de *la religiosidad popular*, pues expresa actos concretos de fervor, devoción, pero también, de reciprocidad y exigencia a las divinidades. En este sentido, se asume una religiosidad a partir de cómo la han suscrito y entendido los grupos indígenas, producto del devenir histórico, la cosmovisión y la relación pendular con los grupos hegemónicos.

Para ser más claros, la religiosidad indígena contiene rasgos sincréticos o de reelaboración simbólica. Perfectamente coexisten la Sirena junto con San Juan en un mismo espacio y tiempo; don Goyo Popocatépetl y Doña Rosita Iztaccíhuatl pueden ser visitados el día o en vísperas de la Santa Cruz; y los días de Todos Santos estar vinculados a la celebración de la cosecha. Estos ejemplos trascienden en sus expresiones más significativas como las ofrendas, los rituales, las peregrinaciones, los rezos, entre otros aspectos que dependen de una lógica local.

Dichas pervivencias culturales se han mantenido por varios factores, desde la identidad y apego al territorio, hasta la similitud con los pares y la diferencia con el otro. Por lo que se puede hablar de una pluralidad de manifestaciones religiosas, que desde la particularidad indígena mexicana, se concreta en festividades y ritualidades, muchas de ellas insertas en el paisaje o en la geografía sagrada.

La religiosidad indígena entonces puede componerse de varios factores que se relacionan entre sí, y hay que entenderlos bajo esa complejidad. Las teorías sociales relacionadas con los fenómenos religiosos elaboradas desde la academia, en especial aquéllas que evidencian la vida ritual de las comunidades, su carácter principal se enfatiza en el proceso dialéctico, el cual se constituye mediante la relación directa con los fenómenos estudiados y con la constante revisión de los planteamientos y fundamentos que la sustentan. Bajo estas propuestas, como se ha señalado, trascienden en temas relacionados con las conformaciones nacionales, las identidades en construcción y la producción de ideologías.

Es por ello que cuando salimos al trabajo de campo, nuestro primer acercamiento observacional se convierte en fractales infinitos de una estructura coherente. La riqueza visual queda corta ante la sensibilidad que producen todas aquellas manifestaciones populares emanadas de una religiosidad popular indígena, que parcialmente alejadas de una noción de religión occidental, arrojan otra forma de ver el mundo, otra concepción de lo sagrado.

Nos debe quedar claro que dicha religiosidad indígena no constituye rezagos del pasado prehispánico, ni transformaciones católicas producto del devenir histórico. Las prácticas religiosas populares por parte de las comunidades indígenas, implican juegos de poder, siempre en conflicto, negociación y reajuste. En este sentido, hay que tener en cuenta siempre los dos contextos pendulares en los

que se mueve la religiosidad indígena, por un lado, la interacción con el marco canónico y, que al mismo tiempo, abarca los complejos etnoculturales que sustentan los acomodamientos y/o resistencias de las comunidades indígenas –mediante la apropiación simbólica, el abandono de los territorios sagrados, la persecución a los cultos comunitarios, etc.-.

Ahora bien, si pudiéramos señalar los principales elementos que componen el estudio de la religiosidad indígena mexicana, tendríamos que poner énfasis en la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Existe una serie de rasgos estructurales que le dan especificidad a su conformación, de esta forma destacan ciertos aspectos que se han reelaborado a lo largo del tiempo. De esta manera, nos estamos avocando a la aplicación de una perspectiva histórica en el estudio de la etnografía mesoamericana, en la que, sin embargo, no se trata de una continuidad directa e interrumpida del pasado prehispánico, sino más bien de un proceso de reelaboración constante, sustentado en raíces antiguas.

Una característica fundamental la constituye la actividad primigenia de las labores agrícolas. La vinculación del culto campesino con el ciclo agrícola resulta de vital importancia, ya que la caída de las primeras aguas es la condición para poder sembrar, es por ello que las lluvias, necesarias para la agricultura, son esperadas con ansiedad. De esta forma para las comunidades indígenas, tanto de la época prehispánica como en la actualidad, el maíz –junto con otras semillas

como el chile, frijol y calabaza- sigue siendo el sustento básico y por tal motivo hay que hacer las actividades prácticas y religiosas para tener incidencia en la conformación de una semilla próspera.

Es así que la relación con el paisaje, el papel de especialistas rituales y el apoyo de las entidades sagradas, quienes estas últimas, en reciprocidad por las ofrendas, acarrearán las nubes de agua suficiente para las cosechas y protegerán a las comunidades contra las tempestades y el granizo, se convierten en parte del complejo de la religiosidad indígena. Puesto que en las entidades sagradas coexisten *los dueños, los señores, los aires*, y demás entidades divinas, también se vinculan los santos y otros elementos católicos, característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los diversos grupos sociales.

En dicha religiosidad, los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza; los santos han sustituido en gran parte a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas, presentándose hoy día bajo concepciones católicas. Con respecto a este punto, dentro del análisis social, se toman en cuenta las estrategias desarrolladas por las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos, en donde se hicieron presentes significados culturales diferentes, es decir una reinterpretación acorde con necesidades concretas.

Otra característica de la religiosidad indígena mexicana es el paisaje. Las comunidades hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos, los cuales tienen una significación, especialmente por su apropiación, reflejada en rituales. Las fechas más importantes para estos ritos agrícolas, dirigidos por los especialistas rituales, son el día de la Santa Cruz -3 de mayo-, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos, -2 de noviembre- cuando ese ciclo se cierra. No olvidando las fechas del 2 de febrero y 15 de mayo que también forman parte del ciclo agrícola.

Una particularidad es que a los cerros y volcanes se les personifica y se les ve como personas que deambulan por los poblados. La noción de humanización conlleva a adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada en cuanto a su género. Su presencia en los sueños de los especialistas rituales, les permite entablar una relación directa con ellos para dar a conocer sus deseos y saber lo que necesitan en las ofrendas. De esta forma, los cerros y volcanes no sólo constituyen el espacio físico en donde se llevan a cabo los rituales, sino que contienen un simbolismo cargado de referentes culturales concretizado en un espacio. Representan puntos geográficos, símbolos emblemáticos, dadores de lluvias y también guardianes del sustento alimenticio. En este sentido, las grandes montañas han sido investidas de tal cantidad de características y atribuciones, que para

entender su representación y significado es necesario conocer las versiones que se han construido acerca de ellas.

Mención especial la tienen los rituales y los actores que los llevan a cabo. En ellos recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza, salga todo correctamente. De esta forma la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación del especialista ritual.

Asimismo, las ofrendas conforman un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana. Es necesario tomar en cuenta quien las coloca, hacia quién van dirigidas, conocer el sentido de cada uno de los objetos que las integran, tomar en cuenta el lugar en donde son depositadas; y finalmente poner atención al discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas. Este último aspecto es fundamental, ya que su contenido incluye plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María, así como frases en la lengua nativa. Los discursos son emanados de la propia cosmovisión de la comunidad en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas, como a su vinculación con las entidades sagradas, en un espacio y tiempo concretos. En la

retórica de dichas oraciones, se hacen presentes las entidades divinas representadas por los aires, los muertos, los santos, los Señores, los Dueños o Don Gregorio Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y agradecimiento de la lluvia y el maíz.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno a la religiosidad indígena mexicana, se entiende su complejidad, sus diferentes modalidades, así como el factor que constituye el sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros, se hayan sincretizado con el culto a los santos y la cruz, mediante un proceso de larga duración.

Por otro lado, para entender ampliamente la religiosidad indígena mexicana, es fundamental el trabajo de campo. Con base en la interpretación del material etnográfico, podemos ver que las fechas como el 2 y 3 de mayo, la festividad de la Santa Cruz, demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Afirmaremos que esta celebración no pertenece a la liturgia católica del todo, sino se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos, aunque muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias. Lo mismo sucede con el 2 de noviembre en referencia a los ritos de la cosecha y agradecimiento.

Es evidente de que cada vez hay menos tradiciones que puedan mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Sin embargo, hay que estar atentos a la reorganización de los movimientos históricos de larga duración. La religiosidad indígena permite la continuidad de las cosmovisiones ancestrales y permiten reforzar los lazos identitarios, tanto locales como regionales, frente al mundo moderno. Con el paso del tiempo y un registro etnográfico puntual de nuestra parte, podremos evidenciar que los rituales han tenido transformaciones, producto del continuo proceso histórico, que van desde el cambio de algunos objetos de las ofrendas, la incorporación de nuevas herramientas de trabajo, la devoción a diferentes santos, el anexo de otros lugares sagrados, e incluso las voces de mando entre ellos, y que sin embargo, siguen reflejando una forma diferente de ver el mundo.

CDMX, agosto de 2018

Alicia María Juárez Becerril¹

¹ Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, ambos de la UNAM. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Licenciada en Sociología por la FCPYS, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Actualmente realiza una Estancia Posdoctoral en el CIESAS en el programa de Antropología Social.

JESUCRISTO ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS MEXICANOS. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES¹

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México, fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sagradas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Tal fue la forma de integrar la figura de Cristo en este tipo de grupos culturales en México. Esta característica, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos, cristos y vírgenes y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí, así como la movilidad que ello conlleva, con las peregrinaciones, procesiones y demandas.

Así, Jesucristo en los pueblos indígenas mexicanos, fue integrado necesariamente como parte integral de sus cosmovisiones ancestrales, incorporándolo como un elemento endógeno que pasó de una propuesta exterior a la cultura indígena hecha por foráneos extraños, a una asimilación local internalizada por las diferentes culturas indígenas convirtiéndose en parte inherente de un discurso religioso de tradición ancestral.

En este sentido, no estaría de más recordar que el proceso inicial de evangelización en América indígena, partió de un método que consideraba legítima la expansión del cristianismo aún con el uso de la fuerza y coherción, prescindiendo en buena medida de la convicción de las conciencias bajo una doble premisa de urgencia: por un lado, para no perder irremediablemente las almas de los neoconvertos si por su obstinación e ignorancia se rehusaban a bautizarse y entonces la muerte ganaba esas almas para el maligno. Por el otro lado, por una firme convicción de una capacidad limitada de los indígenas (como menores de edad, o entes de razón limitada necesitados de tutela). Bajo estas dos premisas se implementó el

método de la “tábula rasa”, consistente en una concepción mecanicista de la realidad social, en la cual se concebía que la cultura, tradición, costumbres y prácticas sociales y religiosas podían “demolerse”, hasta erradicarlas desde sus mismos cimientos, dejando al sujeto social en un estado “primigenio” y “puro” en el cual se podía edificar la nueva estructura religiosa del cristianismo al modo ibérico.

Evidentemente, este método no fue implementado por vez primera en América, ya había sido propuesto y ejecutado en la misma península ibérica cuando se expulsó a los moros y judíos, ofreciendo la posibilidad a aquellos que quisieran quedarse, de convertirse y permanecer. Después con los nativos de las islas canarias también fue implementado este método, así que al aplicarse en América indígena con los naturales de estas tierras, ya llevaba cierto camino recorrido.

No obstante, las limitaciones propias de la época impidieron totalmente a aquellos hombres confrontarse con lo que hoy hemos acuñado bajo los términos de interculturalidad, etnocentrismo, relativismo, diálogo interreligioso, inculturación, alteridad, intersubjetividad, etc.

El proceso resultante, desde las fuentes históricas disponibles, muchas de ellas redactadas por los mismos frailes que estaban luchando por la evangelización de estos territorios, nos hablan de un resultado muy diferente al pretendido por la “tábula rasa”. Desde la antropología, algunos, como Félix Báez- Jorge, han propuesto más bien los términos de reformulación simbólica o resemantización

cultural, para tratar de explicar un proceso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre la población nativa. De una u otra forma se logró una “traducción local” del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales, logrando una síntesis religiosa que se ha consagrado como cristianismo indígena, una vía de doble sentido en la cual se cristianizó el mundo cultural indígena, a la vez que de retorno se indigenizó el mensaje cristiano.

Habiendo asentado lo anterior, podríamos apuntar que Cristo se incorporó de distintos modos a los diferentes grupos étnicos indígenas, destacándose en un sentido repetitivo como Sol, Maíz y héroe cultural.

No podemos homologar qué es Cristo entre todos los indígenas porque ellos no son iguales entre sí, y en el término genérico de “indígenas” se engloban muchísimos grupos étnicos que aunque tienen ciertas semejanzas son definitivamente diferentes entre sí.

En base a esas ciertas semejanzas que tienen, podríamos referir que en la transición de sus respectivos sistemas religiosos autóctonos y autónomos en la época prehispánica hacia el proceso de evangelización sistemática de la primera mitad del s. XVI, los empates culturales y coincidencias simbólicas y mitológicas fueron muchas. Definitivamente para los nahuas del centro de México, escuchar hablar de Jesucristo a los frailes mendicantes no debió sonarles del todo

ajeno. Si consideramos los antecedentes de sus propios relatos míticos, no debieron haberse sorprendido de que Jesucristo naciera de una mujer sin concurso de varón (Huitzilopochtli²), o que siendo hombre fuera también Dios, por lo que estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, luego se fue y prometió regresar (Quetzalcóatl³). Que muriera, fuera puesto en tierra y volviera a la vida, se convirtiera en pan y lo consumiéramos (El Maíz). Su sangre nos dio vida (el autosacrificio de Quetzalcóatl⁴ sobre los huesos sagrados de los ancestros, de donde provenimos nosotros). Un Dios sacrificado era bien entendido, en el mito del quinto sol donde los dioses se sacrifican

² Nos referimos al mito del nacimiento de Huitzilopochtli, en el cual, su madre: Coatlicue, se encontraba barriendo en el cerro Coatépetl, cuando vió caer del cielo un ovillo de plumas que tomó y guardó entre sus ropas en el vientre. Después, cuando quiso tomarla nuevamente, había desaparecido, se le introdujo y de allí quedó embarazada del dios Huitzilopochtli. No tomamos como ejemplo la virginidad, pues era ya madre de al menos 401 hijos (los 400 surianos y la Coyolxauhqui –al menos-) pero sí es un embarazo sobrenatural que enmarca el calibre del dios por venir. Cfr. Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas*, México, FCE, 1971, p. 69-70.

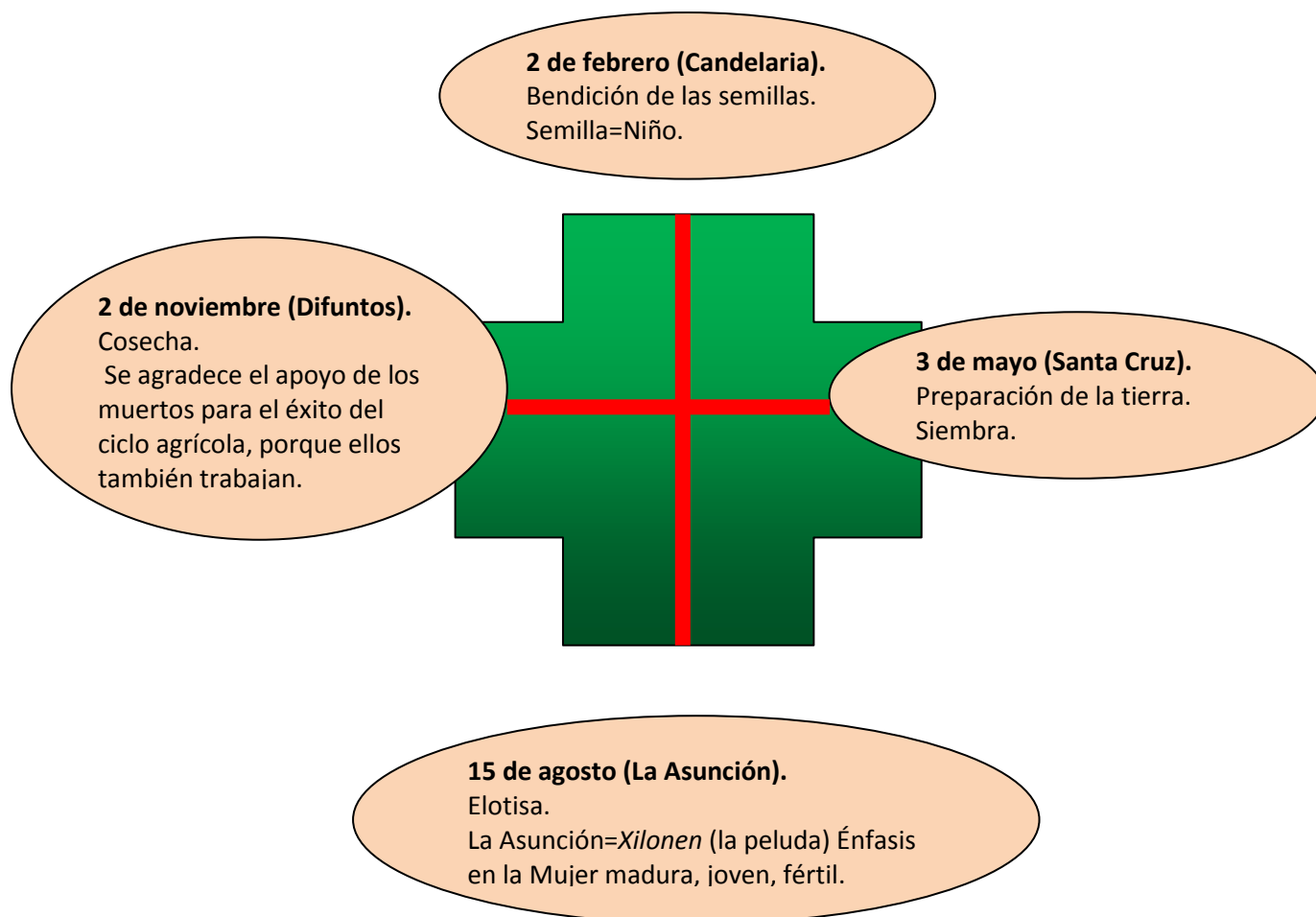
³ Quetzalcóatl, que como humano habitante de Tula, fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura, el arte, etc. Engañado por sus enemigos yace con su hermana después de una borrachera con pulque, y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino. Cfr. Miguel León Portilla, *La Huída de Quetzalcóatl*, FCE, México, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1995.

⁴ Recordemos que al destruirse el cuarto sol, no había ya humanos. Así que en el Quinto Sol, la nueva humanidad surge a partir de que Quetzalcóatl se roba los huesos de los ancestros del Mictlán y se sangra su pene sobre ellos (ejercicio común de autosacrificio en la época prehispánica), por eso somos Macehuales (los merecidos), merecidos por la sangre de los dioses. Cfr. Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, FCE, 2003, p. 57-58.

en Teotihuacán⁵. Que su carne y sangre fueran ofrecidos ritualmente para la comunión sagrada mediante la ingestión de Él como alimento (los sacrificados y su consumo ritual en la comida sagrada posterior al sacrificio, así como los dioses hechos con amaranto rociados con la sangre de los sacrificados y después consumidos ritualmente).

De estos antecedentes remotos parte un cristianismo agrícola que sigue siendo develado por la antropología contemporánea. La ritualidad de la Semana Santa con el Santo Entierro, el cuerpo muerto puesto en tierra del que brota la vida, es la semilla que germina y da mazorcas para nuestra manutención. La visión indígena de una trinidad que se completa entre Padre- Hijo y la Virgen (dejando un poco de lado al Espíritu Santo) es la visión agrícola del Padre (Masculino –celeste), la Madre (Femenino-terrestre) y la lluvia como fertilización del padre a la madre y el Hijo que brota de la Madre fecundada (el Maíz). En este mismo sentido, podemos mencionar la Cruz como marcador del calendario agrícola regido por el santoral católico, pero obviamente, en las fechas que esta latitud mesoamericana impone.

⁵ Nos referimos también a la narración del Quinto Sol, en la cual Nanahuatzin y Tecuciztécatl se autoinmolan en el fuego, resultando el sol del primero y la luna del segundo, pero que no se movían en el cielo, así, esos astros sin dinamismo eran absolutamente inútiles para la agricultura, por lo que todos los dioses deciden autoinmolarse en el fuego también, y al hacerlo iniciaron los ciclos diurno y nocturno, así como los estacionales. *Cfr. Walter Krickeberg, Op. Cit., p. 23-24.*



Es interesante señalar que en los Andes, al ser hemisferio sur, el ciclo está invertido en relación a Mesoamérica, lo cual refuerza el planteamiento aquí expuesto: en Difuntos se prepara la tierra y se siembra, y en la Fiesta de la Santa Cruz se está cosechando.

Así pues, tenemos que como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial,

descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de estos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los cristos, vírgenes y santos.

Desde esta perspectiva, las imágenes de los cristos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos cristos tuvo como

personaje significativo para su pueblo particular, lo cual tiene referentes eminentemente históricos y materiales

Así, los cristos en estos contextos culturales son mucho más que una simple imagen, son un personaje en sí mismos, viven y participan en la vida del pueblo. Tienen poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios Padre, la Virgen, los santos, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza (lluvia, rayo, granizo) y los elementos presentes en ella (cerros, bosques, manantiales). En este sentido, *el cristianismo popular constituye una de las creaciones culturales más originales de América Latina. Escasamente controlado por el cristianismo jerárquico y por la ortodoxia oficial, el cristianismo popular pudo seguir libremente su curso, asimilando elementos de la experiencia religiosa indígena y de la tradición sacramental y litúrgica de la romanización*⁶. En este orden de ideas bien expresa Báez-Jorge que:

Las hagiografías indígenas enfatizan las debilidades humanas de los santos, de Jesucristo y de las epifanías marianas, lo cual debe entenderse desde la perspectiva del pensamiento religioso precolombino, ayuno de los ideales de santidad y salvación que vertebran el cristianismo. La “indianización de las imágenes” impuestas por el catolicismo puede explicarse como una reelaboración simbólica tendiente a incorporar en los iconos de la religión hegemónica ciertos atributos de las antiguas deidades, incorporación que se produce en términos de síntesis, o bien como adición

⁶ Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 122.

que desplaza arcaicos fundamentos de sacralidad hacia nuevos objetos devocionales.[...] En este abigarrado proceso adaptativo se contextúa la emergencia de las hagiografías indígenas.⁷

Más adelante en el mismo estudio apunta: *las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. [...] son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana.*⁸

En relación al tema concreto de los cristos, como ejemplo de contextualización mencionaremos lo registrado por Sánchez Vázquez entre los otomíes del Valle del Mezquital:

A *Zi dadá* y a *Zi naná* se les asocia con los padres de la vida: “Al hombre le llamaban Padre Viejo y a la mujer la Madre Vieja [...] de estos dioses procedían todos los humanos”. Ellos también son engendrados de la parte más importante del santoral otomí, en el cual hay cuatro figuras sobresalientes, cuatro Cristos –descendientes de Dios y la Virgen-, encargados de proporcionar el sustento y la salud a los otomíes: el Señor de Jalpa, el señor de Chalma, el Señor de las Maravillas y el señor de la Buena Muerte (Alfajayucan).⁹

⁷Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013, pp. 26-27.

⁸*Ibidem*, p. 69.

⁹Sergio Sánchez Vázquez, “Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Coords.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las Religiones Vol. III*, pp. 287-307, México, ENAH-INAH-CONACULTA, 2009, pp. 291-292.

Más adelante, en el mismo texto, apunta las características percibidas de estos personajes, los cristos, como entes poderosos, temidos y respetados:

Se trata entonces, de un personaje que puede actuar a su libre albedrío, que se mueve a su antojo. Sobresale su capacidad de acción y movimiento en dos dimensiones: la vida y la muerte. Dado su poder para manejar los fenómenos de la naturaleza, es necesario cuidar su temperamento, procurar mantenerlo siempre a gusto, pues en caso contrario podría atentar contra el equilibrio natural y la salud de los otomíes, o hacer uso de sus influencias en el cosmos mandando a otros seres para hacer daño. Este es el atributo más temido por los otomíes, pues el Cristo es quien determina la vida o la muerte de los hombres, así como su suerte y castigos.[...]

Como son espíritu, tienen la capacidad de viajar en el viento, de estar en el Sol, en la Tierra. Llevan una vida similar a la de los hombres: se visten, toman pulque, comen, tienen esposa e hijos.[...]

Las imágenes mantienen una relación jerárquica de poder económico y divino. Pese a ser reconocidos como hermanos, a cada uno de los Señores se les atribuyen acciones y poderes específicos. Según la capacidad de respuesta que den a las peticiones de la gente, de acuerdo con la capacidad que demuestre cada imagen para resolver problemáticas y la calidad y grado de dificultad de los milagros que realice, se determinan diferentes jerarquías. Unos son más poderosos que otros; unos pueden ser más ricos que otros. Todo esto se refleja definitivamente en sus santuarios, las ofrendas que se les lleva y las cosas que se les pide. A este respecto, la mayoría de los otomíes entrevistados concuerda con que el Señor de Chalma es el más poderoso, el más rico, y quien resuelve situaciones más difíciles; el segundo lugar en la jerarquía lo ocupa el Señor de las Maravillas de El Arenal; le siguen el Señor de Jalpa, de Ixmiquilpan, y el Señor del Santuario de Cardonal y por último, el Señor del Buen Viaje, de Orizabita.¹⁰

Esto, se relaciona con lo que Carrasco apuntaba décadas atrás en relación con la figura de Cristo entre los tarascos:

¹⁰ *Ibidem*, pp. 294-296.

El misterio de la Trinidad no es bien conocido por los tarascos. Cristo es el único tata dios más importante. Algunas veces se le considera igual a Dios, pero más a menudo es sólo su hijo. En algunos mitos es el hermano de otros santos como Santiago o aún hermano del Diablo. Tampoco está claro si los varios Cristos venerados en diferentes lugares son en realidad el mismo Dios. De los Cristos de San Juan, Timgambato, Zopoco y Santa Fe, por ejemplo, se dice que son cuatro hermanos. [...] la imagen parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. El folklore es rico en leyendas sobre la aparición de las imágenes, es decir, del santo. A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen. La gente también trata a la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por sí misma la necesidad que hay de lluvia; o en casos de brujería, se la encierra en un cajón hasta que proporcione ayuda.¹¹

Félix Báez-Jorge, por su parte, desde la tradición mam y partiendo de lo registrado por Wagley, resume el papel de Jesucristo en esta cultura en los siguientes términos:

San José y la Virgen María fueron los primeros indígenas que vivieron sobre la tierra. José creó el Sol, la Luna y los hombres. Sin embargo, el mundo que formó era muy plano y “los astros aparecían cuando les venía en gana”. Su hijo Jesucristo tuvo que reestructurar el mundo, ordenando al Sol y a la Luna salir a determinadas horas y brillar con “diferente intensidad”, enseñó a los hombres las horas de comer y dormir, además de crear montañas, valles y barrancas. Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los mames de Santiago Chimaltenango (Guatemala), Wagley indica que, si bien se equipara a Dios, “Cristo es presentado como un héroe de la cultura, y en otras versiones [...]”

¹¹ Pedro Carrasco. *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-SETENTAS, 298, México, 1976, pp. 60-61.

es claramente un embaucador, y en todas las historias, es un indígena, no un ladino”.¹²

En la región occidental de México –conocida como el gran Nayar-:

Sabemos que antes de la conquista del Gran Nayar¹³, los indígenas ya habían asimilado la figura de Cristo sin la presión de los misioneros. Joseph de Ortega, quien llegó a la región entorno a 1727, mencionaba con sorpresa que “Era ya antiguo en los Nayaes llamar a los Crucifijos con el nombre de Cuanamoa [...]”. Y agregaba “[...] que apenas les predicábamos cosa alguna de Christo, que no les hubieran contado sus abuelos de Cuanamoa”. En otra parte el misionero jesuita señala que los indios coras habían introducido la vida de Cristo en su mitología, atribuyéndole la creación de nuevas tecnologías y actividades económicas:

“El otro ídolo que cumplía el ternario de la afectuosa especial adoración de los Nayeritas, era elQuanamoa, á quien veneraban por su Redemptor, por haveles (según dezían) socorrido, no solo en la falta de lumbre, que antes padecían, sino en la de otras cosas, como los calzonas, sombreros, hachas, machetes, cazos y eslabones, de que les proveyó. Mas ingratos a tantos beneficios los mismos favorecidos le prendieron, y pusieron en una Cruz, en que murió, y desde donde habiendo resucitado a vista de sus mismos perseguidores, subió a los Cielos con grande ruido de Chirimias, y de otros músicos instrumentos; por lo que le veneran en dos flechas, una cerca de la laguna de Santiago, y otra arriba de la Mesa, en donde le fabricaron Templos” (Ortega, “Libro I. Maravillosa reducción, y Conquista...”, p. 14).

El trabajo etnográfico en la región nos ha permitido comprobar que esta asociación entre la figura de Cristo y los elementos de origen europeo sigue vigente en el pensamiento nativo. Asimismo hemos observado que la mitología identifica a Cristo con el Sol y el planeta Venus, una deidad cambiante que adquiere personalidades distintas de acuerdo con las transformaciones cíclicas de dichos astros. En ocasiones, representa a los héroes culturales que crearon las tradiciones indígenas, en otras, es las deidades transgresoras de las que descienden los no indios. Esa

¹² Félix Báez-Jorge, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas” en Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio editores, pp. 23-40. 2013, p. 29.

¹³ Esta región se mantuvo independiente hasta 1722.

ambivalencia se hace más evidente en la celebración de la Semana Santa y los relatos mitológicos asociados a ella, mostrándose la manera en que a través de un culto ancestral se define el *ethos* cultural en contraste con su alteridad.¹⁴

En el caso de los popolucas de la sierra de Soteapan, Veracruz, es muy interesante que se da una fusión plena entre *Homshuk*, el maíz, y Jesucristo en el Cristo-Homshuk, estandarte de la teología india en esta zona, y reflejo de la integración cultural que este grupo étnico ha realizado de su práctica agrícola, cosmovisión indígena y cristianismo, en una síntesis operativa impresionante. A continuación se muestran algunas imágenes al respecto, cortesía de la Hermana Consuelo Pulido García.¹⁵

¹⁴ Héctor M. Medina Miranda, “El culto ancestral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano”, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 173-178. Pag. 173.

¹⁵ Religiosa perteneciente a las Hermanas de San José de Lyon, estudiante de teología en la Universidad Intercontinental. Ha desarrollado su trabajo pastoral en la Sierra de Soteapan, Veracruz. Hace algunos años en la clase de Antropología Cultural y Fenomenología de la Religión presentó este caso y compartió sus imágenes para la Exposición Fotográfica: La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz, exhibida por el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular en la UIC, la DEH-INAH y la ENAH entre el 2016 y 2017.



“ Cristo-Maíz”

San Pedro Soteapan, Veracruz.

Autora: Hna. Consuelo Pulido García.

2010.

Este Cristo se ha convertido en el emblema de la llamada *“teología india”* en las diferentes comunidades del municipio de Soteapan en la Sierra de Santa Martha.

“Cruces de mazorcas”

San Pedro Soteapan, Veracruz.

Autora: Hna. Consuelo Pulido García.

2010.

Éstas y otras cruces similares serán llevadas en procesión en la fiesta de *Homshuk* (dios del maíz) en el contexto de la cosecha en los meses de octubre y noviembre.



**“Ofrecimiento a los cuatro rumbos”
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.**

En la iglesia, durante la misa se ofrenda a los cuatro rumbos del universo y se crea este círculo mientras se realiza dicho ofrecimiento.





“Procesión con las cruces”
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Salidas de diferentes capillas rumbo a la iglesia principal del poblado. En la imagen de la izquierda: encabezan la imagen del P. Pro y la cruz de mazorcas. (Los jesuitas son los encargados de la evangelización de esta zona y entusiastas promotores de la *teología india*).

Conclusión

Se reconoce el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron –y siguen teniendo- en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les permitió negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no se está proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos –a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Entonces...¿cuál fue el derrotero en los procesos culturales subsecuentes a la imposición doctrinal en un contexto religioso preexistente? Vislumbramos que necesariamente ese proceso fue interactuante, nunca unilateral, a pesar de la violencia y sometimiento extremos por parte de los colonizadores. *Tanto la conquista militar como la evangelización no hicieron desaparecer los signos culturales, sino que más bien provocaron una sedimentación, una “superposición” de unos y otros, por un proceso de reorganización del universo religioso.*¹⁶ En palabras de Gruzinski: *El éxito de la imagen cristiana entre los indios es indisociable, por tanto, de una coyuntura inicial que en muchos aspectos resulta excepcional, pues une una receptividad inmediata y una maestría precoz a unas notables capacidades de asimilación, interpretación y creación.[...] las distorsiones eran menos*

¹⁶ Sánchez Vázquez, *Op. Cit.*, p. 290.

*el fruto de una torpeza fundamental que la expresión de una creatividad que rechazaba los cánones oficiales al mismo tiempo que expresaba la gran influencia indígena sobre la imagen cristiana.*¹⁷

Desde nuestra perspectiva, los supuestos vestigios de religiosidad indígena en su cristianismo contemporáneo, no son tales, sino parte integral y fundamental de una cosmovisión que intencionalmente busca, ejecuta y reproduce ciertas prácticas rituales que considera valiosas desde su lógica cultural interna, aunque ésta resulte fuera de toda lógica para un observador externo. No es un vestigio como un elemento presente de forma accidental, sino que es una opción culturalmente asumida desde el grupo subalterno, y preservada como parte esencial de su identidad social en contexto histórico, así más que accidentales, son completamente esenciales y marcan un camino de integración religiosa de medio milenio que es digno de ser considerado y valorado desde su propia originalidad cultural.

En este sentido, son muy pertinentes las palabras directamente tomadas de Gruzinski:

La recepción de las imágenes cristianas en la Nueva España rara vez se confunde con una adhesión apática o un sometimiento pasivo, pese a la eficacia y a la supremacía del aparato barroco, y a los apoyos institucionales, materiales y socioculturales que aseguran masivamente su perennidad y su ubicuidad. Las poblaciones reaccionan a las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación. Otras respuestas proceden de lo colectivo. Las sucesivas intervenciones de este tipo por parte del

¹⁷ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"* (1492-2019), México, FCE, 1990, pp. 182-183.

mundo indígena son, acaso, las más reveladoras, pues trazan un itinerario que cubre la mayor parte de las modalidades de la relación con la imagen: desde la imposición brutal hasta la experimentación, desde la interpretación desviada hasta la producción autónoma e incluso la disidencia iconoclasta¹⁸

Desde un punto de vista más eclesial, atendiendo al problema aquí planteado, vale la pena incluir aquí las palabras del P. Eleazar López, quien como sacerdote católico, pero también como indígena, vive la fidelidad tanto a la tradición cultural recibida como a la iglesia de la cual es parte:

Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos.¹⁹

Y en un tono mucho más claro acerca del problema cultural implícito, más adelante puntualiza:

Los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no

¹⁸ *Ibidem*, p. 172.

¹⁹ Eleazar López en: Arizmendi, Felipe 2008, “Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas”, ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de enero de 2008 en México, D.F. (Publicación electrónica disponible en: www.celam.org/documentacion/210.doc). Nota al pie num. 1.

está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo esta presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia. [...]

Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas... Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios.²⁰

²⁰ *Ibidem*, notas al pie 11 y 12.

¿CARNAVAL, *PAWKARRAYMI* O UNA “INVENCION DE LA TRADICION” EN ECUADOR?

LUIS FERNANDO BOTERO VILLEGAS¹

En este artículo muestro las posibles correspondencias entre una festividad supuestamente de origen prehispánico y, por lo mismo, precristiana y otra festividad que llega al Ecuador con los conquistadores españoles. Asimismo se establecen los posibles motivos por los cuales los indígenas de la provincia de Chimborazo en Ecuador aprovechan la celebración del Carnaval para celebrar la fiesta del *PawkarRaymi*. Espero mostrar, comparando ambas celebraciones, sus continuidades y rupturas. Si bien la hipótesis manejada aquí puede dar pauta para una hermenéutica del llamado “carnaval andino” desde el concepto de “invención de la tradición”, la cuestión queda abierta para otras interpretaciones más plausibles.

I. INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito, y seguramente mucho se seguirá escribiendo, acerca del Carnaval y del *PawkarRaymi*. ¿Son lo mismo?; es decir,

¹ Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Estudios e Investigaciones Sociales-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales. Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

¿se puede hablar indistintamente del uno o del otro?, ¿son algo totalmente distinto?, ¿se puede pensar, también, en una fusión de dos celebraciones completamente diferentes y que, en algún momento de la historia, comenzaron a vincularse y producir algo completamente nuevo? Pienso que estas y otras preguntas que formularé luego son pertinentes por cuanto ambas celebraciones se suceden en las mismas fechas.

Ante todo, definir lo que es el carnaval y lo que es el *PawkarRaymi*.

“El carnaval, nos dice la Enciclopedia digital Wikipedia, es una celebración que tiene lugar inmediatamente antes del inicio de la [cuaresma](#) cristiana, que se inicia a su vez con el Miércoles de Ceniza, que tiene fecha variable (entre febrero y marzo según el año). El carnaval combina algunos elementos como disfraces, desfiles, y fiestas en la calle. Por extensión se llaman así algunas fiestas similares en cualquier época del año. A pesar de las grandes diferencias que su celebración presenta en el mundo, su característica común es la de ser un período de permisividad y cierto descontrol. En sus inicios, probablemente con un cierto sentido del pudor propio de la religión, el Carnaval era un desfile en que los participantes vestían disfraces y usaban máscaras. Sin embargo, la costumbre fue transformando la celebración hasta su forma actual.

El origen de su celebración parece probable de las fiestas paganas, como las que se realizaban en honor a [Baco](#), el dios del vino, las saturnales y las luperciales romanas, o las que se realizaban en honor del toro [Apis](#) en [Egipto](#). Según algunos historiadores, los orígenes de esta festividad se remontan a las antiguas [Sumeria](#) y Egipto, hace más de 5000 años, con celebraciones muy parecidas en la época del [Imperio romano](#), desde donde se expandió la costumbre por Europa, siendo llevado a América por los navegantes españoles y portugueses a partir del siglo XV.ⁱ

Por su parte, el Diccionario de la Real Academia, señala:

“Carnaval.

(Del it. *carnevale*, haplología del ant. *carnelevare*, de *carne*, carne, y *levare*, quitar, y este calco del gr. ἀπρόκρεως).

1.m. Los tres días que preceden al comienzo de la Cuaresma.

2.m. Fiesta popular que se celebra en tales días, y consiste en mascaradas, comparsas, bailes y otros regocijos bulliciosos.”ⁱⁱ

Ahora bien, sobre el *PawkarRaymi* es también bastante robusta la bibliografía. Algunas de las referencias establecen ambas fiestas como idénticas, otras, en cambio, las ven como distintas. Veamos algunos ejemplos.

“PawkarRaymi (en **quechua** ‘fiesta del florecimiento’) es una antigua ceremonia **religiosa** andina en honor a **Pachacámac o Pacha Kamaq**, cuyos preparativos inician anualmente desde el mes de enero, celebrándose en marzo, para agradecer y compartir los productos que cada año les obsequia la **Pachamama o madre tierra**.

Durante la época de los **Incas**, el PawkarRaymi, junto a **Inti Raymi**, **KullaRaymi** y **CápacRaymi** era una de las cuatro festividades celebradas en el **Cusco**, según refiere el **Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)**.

Desde el advenimiento de la conquista española quedó rezagada como fiesta ancestral, hasta que en el año 2000 entre las comunidades indígenas del **cantón Saraguro**, en Ecuador, empezó su recuperación en toda su importancia como elemento patrimonial histórico **cultural**.

Actualmente conserva su posición de ser una de las cuatro festividades ceremoniales ancestrales que anualmente se efectúan en los **Andes** del **Ecuador, Bolivia, Perú**, y otros países latinoamericanos.”ⁱⁱⁱ

“Está listo el PawkarRaymi o carnaval indígena de Otavalo

OTAVALO, IMBABURA.- La comunidad de Peguche, en Otavalo, provincia de Imbabura, se vistió de gala y se llenó de colorido ayer por el lanzamiento del PawkarRaymi, la ancestral y tradicional fiesta indígena del florecimiento de las plantas en los campos, que coincide con la época de carnaval.”^{iv}

“El PawkarRaymi es la fiesta del florecimiento

El PawkarRaymi es la fiesta del florecimiento y agradecimiento profundo a la Pacha Mama.

Según la Cosmovisión Andina, los pueblos de los andes celebran 4 fiestas anuales basadas en la posición del sol. El PawkarRaymi es una de ellas, el objetivo de esta celebración es agradecer por el florecimiento del maíz, a la cual se la conoce como la época del Sisay Pacha o tiempo del florecimiento. Precisamente febrero es el mes del Sisay Pacha, tiempo en el cual la madre tierra florece en toda su plenitud, ocasión que indica el momento de la celebración.”^v

“El mundo andino celebra el PawkarRaymi

El calendario andino está compuesto por cuatro grandes celebraciones. Cada una tiene que ver con un hecho astronómico específico (solsticios y equinoccios) relacionados además con los ciclos de la naturaleza (...) el Inti Raymi es el tiempo de la cosecha de los frutos maduros y una época para “saber dejarse criar”; es decir, disfrutar de lo que se ha sembrado y agradecer por esa buena fortuna. A esta fiesta le sigue el KoyaRaymi, una celebración dedicada a la mujer y a la luna. Es el espacio para “saber sembrar”, para preparar a la tierra para el recibimiento de los frutos. A continuación se ubica el KapakRaymi, que coincide con el solsticio de invierno y en el calendario gregoriano se ubica unos días antes o después del 21 de diciembre; es considerado como una fiesta en donde se celebra el nacimiento pues las plantas empiezan a dejar ver sus primeras hojas. Una vez que las plantas han germinado y sus primeros frutos empiezan a salir, se inicia un ciclo llamado PawkarRaymi, también conocido como la fiesta de las frutas. Su festejo coincide con el Carnaval, una costumbre que viajó junto con los colonizadores y que encontró en los Andes su escenario de hibridación.”^{vi}

“PawkarRaymi: festejo indígena

Un centenar de comunidades indígenas del centro de los Andes se congregó estos días en la localidad de Colta, en la provincia de Chimborazo, para celebrar el “PawkarRaymi”, la fiesta por las primeras cosechas y por el Carnaval.

(...) Es una fiesta ancestral por el florecimiento de los granos tiernos” y también de las papas (patatas), las habas, el melloco (un tubérculo andino) y el choclo o maíz tierno. Entre las familias se brinda la “chicha de jora”, una bebida de maíz fermentado, como símbolo de la fidelidad y solidaridad entre la gente (...), que con la organización y difusión del “PawkarRaymi” quiere también que los jóvenes se “incluyan más” en las tradiciones ancestrales.”^{vii}

II. UNA APROXIMACIÓN A LAS FIESTAS DEL *PAWKAR RAYMI* Y DEL CARNAVAL EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO, ECUADOR

¿Podemos decir que realmente existió una festividad o una celebración llamada *PawkarRaymi*?, ¿una celebración pre-cristina y que para los indígenas de la provincia de Chimborazo se celebraba,

entre otros lugares, en el cerro Chuyuj-Alajahuan? ¿Se puede pensar en que las dos celebraciones coincidieron en el tiempo y que, ancestralmente, *PawkarRaymi* fue, como se dice, la festividad por los “granos tiernos” y, por lo tanto, una celebración propia del ciclo agrícola andino?

Para encontrar las respuestas a las preguntas formuladas hasta ahora, quiero utilizar como material etnográfico la transcripción de calendarios agro-festivos elaborados por varias comunidades de la provincia, buscando entender la relación que puedan tener, o no, *PawkarRaymi* y Carnaval; de igual manera, más adelante, acudiré a la etnohistoria.

Calendarios agro-festivos:

Comunidad de Alao Llactapamba, Parroquia Pungalá, Cantón Riobamba. “Febrero. Cosecha de la cebada. La fiesta del taita carnaval-misa. Comida típica: papas mote, cuy, conejo, chicha”.

Comunidad de Miraloma, Parroquia Punín, Cantón Riobamba. “Febrero. Aporque.^{viii} Deshierba. Granizada. Carnaval”. “MARZO. Papas en flores. Ya hay las primeras papitas. Croar sapos señal de lluvia. Kunchuykuaresma”.

Comunidad Niño Loma. Parroquia Pungalá. “Febrero. Primera deshierba. Rito a san Carlos, san José. Fiesta del carnaval”. “MARZO. Florecimiento^{ix} y aporque. Cocinan los primeros granitos”.

Comunidad Gualiñag, Parroquia Cebadas, Cantón Guamote.
“FEBRERO. APORQUE. MAMA SHALVA.^x KATSUKUNA
ESCARABAJO. CARNAVALEROS. “MARZO. RECUBRIR.^{xi}
PAWKAR RAYMI”.

Comunidad Tusnshi San Javier, Parroquia Licto, Cantón
Riobamba. “Febrero. Rascadillo^{xii} de la primera siembra. Lluvia
con sol. Carnaval, hombre vestido de mujer^{xiii} comiendo mote con
carne de borrego”.

Comunidad Tabialpamba. Parroquia Cebadas. “FEBRERO.
SEGUNDO APORQUE. Sueño de muchos escarabajos para la
fiesta del carnaval”.

Comunidad Basquitay. Parroquia Flores, Cantón Riobamba).
“FEBRERO. APORQUE DE PAPAS Y HABAS. FIESTA DE
CARNAVAL. ROMERÍA AL SEÑOR DE LA MISERICORDIA DE
PALMIRA. MARZO. APARESE^{xiv} LA FLOR. CON LA LLUVIA
MUJERES NO ENTRA A LA CHACRA. LA GENTE
ACOSTUMBRA A HACER CHIGÜILES^{xv} FANESCA.^{xvi} ROMERÍA
AL SEÑOR DE LA [A]GONÍA DE PUNÍN. LUNA TIERNA”.

Los anteriores datos etnográficos pueden servirnos para varios
propósitos. Primero, establecer las eventuales correspondencias que
los indígenas de Chimborazo, para nuestro caso, instauran entre el
Carnaval y el *PawkarRaymi*. Segundo, identificar algunos de los
personajes considerados como importantes dentro de estas

celebraciones. Tercero, la correspondencia que tienen estas fiestas con el momento del ciclo agrícola. Cuarto, aproximarnos a elementos culturales diferenciados en relación con ambas festividades. Quinto, la importancia que tienen estas dos fiestas dentro del ciclo agro-festivo de las comunidades.

III. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

Hasta ahora tenemos, según los datos recabados, al menos dos hipótesis. Primera: el Carnaval tiene diferencias importantes en cuanto a la manera como lo celebran los indígenas y los mestizos. Mientras que los mestizos celebran el Carnaval en su versión europea –con todas las transformaciones de que ha sido objeto durante el tiempo, por supuesto-, el “Carnaval del mundo andino” o de los indígenas es el *PawkarRaymi* que, si bien ha ido incorporando algunos elementos foráneos –agua, polvo...- a su estrato primordial, la mayoría de componentes que lo estructuran siguen siendo originales, si bien es cierto también que otros ingredientes han ido cambiando para buscar adaptarse a los tiempos y circunstancias actuales.

La segunda hipótesis podría ser formulada de la siguiente manera: para poder celebrar su propia fiesta –sin que necesariamente haya que llamarla *PawkarRaymi*-, es decir, aquella que para ellos tiene sentido porque está relacionada no solo con la *Pachamama* o con la *Allpamama*^{xvii} sino con un proyecto de vida histórico y cultural, algunos colectivos indígenas recurren a presentarse ante el mundo no indígena

como celebrando la misma festividad, algo similar a cuando celebran en el mes de noviembre el recuerdo de sus muertos o finados aunque el significado sea completamente diverso. En otras palabras, si bien los tiempos y algunas manifestaciones exteriores pueden parecer iguales, lo que en realidad se está haciendo es algo completamente distinto. Si para los mestizos el Carnaval tiene un fuerte contenido lúdico, por eso dicen: “jugar al Carnaval”, para los pueblos indígenas es una celebración; tanto el Carnaval, como su “versión andina”, ese *PawkarRaymi* está cargado de un gran sentido ceremonial y religioso no necesariamente cristiano. Lo que se vive, por ejemplo, en el cerro *Chuyuk-Alajahuan* el día jueves posterior al Miércoles de Ceniza da buena cuenta de ello. Pero no solo allí, en las comunidades, mientras danzan al son de tambores y pinkullos, algunas personas entran en una especie de éxtasis que, si bien dura poco tiempo, da la medida del significado o sentido que para ellos tiene esta celebración agradecida a la *Pachamama* en su conjunto por los beneficios recibidos.

El *PawkarRaymi* o “Carnaval indígena”, a diferencia del “Carnaval mestizo”, por lo menos en la manera como se celebra en Chimborazo, es una festividad agrícola que relaciona íntimamente al hombre con la naturaleza. Hombre y *Pachamama* no se confunden, pero mantienen una relación íntima cuyo resultado es la vida del grupo, su reproducción económica que permite, simultáneamente, la reproducción social y cultural. Pese a que conserva o demuestra el componente lúdico, éste no es el primordial, lo más importante es la

vinculación con aquello sagrado que se manifiesta en donde los pueblos indígenas intuyen o imaginan que proviene la vida, el *AlliKawsay*, es decir, la *Pachamama*. Además, el *PawkarRaymi* que se sirve del Carnaval, no es una fiesta religiosa cristiana si bien en algunas partes incluyen la celebración de la misa y las llamadas “Vísperas” en la noche anterior a la fiesta. Hay momentos en los cuales pueden observarse ritos o actividades relacionadas con la fecundidad,^{xviii} ritos de inversión –los disfraces que utilizan (policías, sacerdotes, matronas, empleados públicos...) como una forma de resistirse al medio no indígena del cual viven rodeados-, ritos de acción de gracias –aunque no lo parezcan a los ojos de los no indígenas, como es el caso de los gallos que llevan amarrados a una vara, todos ellos son componentes propios de los Carnavales anteriores al *PawkarRaymi*, como veremos enseguida. Todo lo anterior nos habla de unos colectivos humanos que, desde sus proyectos de vida, afirman su identidad, sus creencias y su resistencia frente a un mundo hostil que durante la vida cotidiana mantienen espacios y momentos para la discriminación y el racismo.

Ahora bien, si hilamos delgado, aunque una de las definiciones del *PawkarRaymi* afirme que en el año 2000 se inicia una explícita campaña para recuperar esta “fiesta ancestral”, mi parecer es, sin embargo, que aunque a partir de ese año se le nombre como *PawkarRaymi*, se puede buscar y encontrar un sustrato o, al menos,

algunos elementos provenientes de prácticas anteriores a la llegada del Carnaval a estas tierras.

Según los calendarios de Guamán Poma de Ayala en su “Nueva corónica y buen gobierno” –escrita en el primer cuarto del siglo XVII-,^{xix} se puede argumentar que lo que se hizo en la actualidad con esa “revitalización” fue una fusión del nombre del mes de febrero: *PawqarWarayKilla* y lo que representaba en el calendario agrícola del incario, con el mes de marzo en el sentido de “maduración de la tierra”. No obstante, según lo muestra Poma de Ayala, ese *PawqarWarayKilla* no era una fiesta, era simplemente una referencia de lo que se hacía en el campo durante ese mes. Ahora bien, a pesar de que Guamán Poma habla igualmente de unas ofrendas a los astros por parte de algunos dignatarios incas, no podemos automáticamente interpretar estas acciones como una festividad de la manera como se la puede considerar en la actualidad. En el libro citado de Guamán Poma encontramos tanto en el Capítulo 11 como en el 37, referencias al mes de febrero:

Capítulo 11. “EL SEGVNDO MES, FEBRERO, PAVCAR VARAI Quilla [mes de vestirse taparrabos preciosos]^{1[xx]}

/ sacrificio con oro y plata y lo rrecibe, y mollo [caracol] y cuui^{xxi} [conejo de Indias] / sacrificio con oro y plata, abundancia /

/ PawqarWarayKilla / mullu / quwi /

¹PawqarWarayKilla puede interpretarse como el mes de la abundancia de flores o de la investidura de calzones ornamentales. Guamán Poma parece inclinarse a la segunda interpretación.”

Y en la página siguiente:

“FEBRERO, PaucarUaray [vestimenta ceremonial], HatunPucuy [gran maduración]:

En este mes el Ynga y todo el rreynosacrificauan gran suma de oro y plata y ganados a las dichas uacasýdolosprencipales, primero al sol y a la

luna y a la estrella y a los tenplos y dioses y uacabilca [divinidad local] questauan en los más altos serros y nieues.”

Capítulo 37. “FEB[R]ERO, PAVCAR VARAI [mes de vestirse taparrabos], HatunPocuy Quilla [mes de gran maduración]:

Que en este mes an de rronper tierra uirgen para maýs o trigo o papas que ellos les llaman chacmacuyquilla^a.

Deste mes carga la fruta de los llanos hasta el mes de marzo. Y los yndios se an de ocupar en guardar el maýs y trigo, oxealle pisco camayoc [encargado] de los páxaros, de las zorrillas anas, de la zorra atoc, auqui anocara [?], del uenadoluycho, de los perros porque la mazorca del maýs ya tiene fruto.

Este mes de febrero y marzo es la fuerza de los rríos; los caminantes an de descansar las rreguas y rrescatadores y trageneadores y los que lleuan ganados a las ciudades. Tanbiénan de hazer minga [prestación colectiva de trabajo] de hilar y de chacma [barbechar]^b de las tierras.

Desde este mes se puede comer uerdurascín daño porque están maduras. Es la gran fuerza de la agua del cielo que traspasa la tierra y acá se dizechacmay quilla [mes de barbechar] que es tienpo de frío y en la cierra cae mucho nieue y se desalmarean los hombres y las bestias.”

^a mes de romper la tierra para sembrar | ^b roturar tierras que han descansado | ^c jeringuilla.”

Y en la página siguiente:

“TRAVAXO: ZARAP TVTA CAVAI MITAN [el tiempo de vigilar el maíz por la noche], febrero, PaucarUaray Quilla [mes de vestirse taparrabos]

/ espanta zurrillas de noche, tuta cauai^a / oxeador de de [sic] noche, tuta zara uacaychac^b / zorra / benado / zorrilla / febrero / PaucarUaray /

/ sarap tuta qhawaymit'an / pawqarwaraykillla / tuta qhaway / tuta sarawaqaychaq /

^a que vigila por la noche | ^b el que cuida el maíz por la noche.”

Carecemos, entonces, de otras referencias sobre el *Pawkar* que nos permitan establecer que fue en realidad una fiesta ancestral y que fue recuperada a comienzos de este siglo. Estaríamos, más bien, ante lo que se llama una “Invención de la tradición” (Hobsbawm y Ranger 2002),^{xxii} un recurso legítimo que se orienta a la construcción de identidad y a la práctica de la resistencia, pero que no tiene un

referente histórico explícito sino, únicamente, una referencia que puede ser interpretada de determinada manera para cubrir, precisamente, vacíos históricos.

Asimismo, esa idea de que era “una antigua ceremonia andina en honor de Pachakámak”, forma parte de ese discurso propio de la invención de la tradición que, como dije, es legítimo para conseguir ciertos fines reivindicativos pero que no tiene un referente histórico explícito. Se ve la necesidad de encontrar otros referentes históricos y etnográficos para saber en qué otro contexto era utilizado el término *pawkar*. Lo que podemos decir ahora es que no está asociado a una *raymi* o fiesta especial, como sí lo están explícitamente, según el testimonio de Guamán Poma de Ayala, el *Inti Raymi*, el *KollaRaymi*, el *KapakRaymi*, y otras.

“El primer mes, enero; *QhapaqRaymi*, el mayor festejo; samaykilla, mes de descanso.

El cuarto mes, abril; *InkaRaymiKilla*, festejo del Ynga; samay, descanso.

El noveno mes, septiembre; *QuyaRaymiKilla*, mes del festejo de la reina, o quya.

El décimo mes, octubre: tiempo de ojear las sementeras en este reino; *UmaRaymiKilla*, mes de la fiesta de orígenes.

El undécimo mes, noviembre; *AyaMarq'ayKilla*, mes de llevar difuntos.

El duodécimo mes, diciembre; *Qhapaq Inti RaymiKilla*, mes de la festividad del señor sol.”

Ahora bien, en otra referencia citada más arriba se decía: “Durante la época de los Incas, el *PawkarRaymi*, junto a *Inti Raymi*, *KullaRaymi* y *CápacRaymi* era una de las cuatro festividades celebradas en el Cusco, según refiere el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616).”, lo cual no es cierto. Garcilaso de la Vega, en su libro

Comentarios reales de los Incas, publicado solo seis años antes de terminada la obra de Guamán Poma de Ayala, habla de:

“en el equinoccio de septiembre hacían una de las cuatro fiestas principales del Sol, que llamaban CituaRaymi (r: sencilla): quiere decir fiesta principal” (Garcilaso de la Vega 2009: 111).

“(…) para los sacrificios que hacían al sol en las fiestas mayores que llamaban Raymi y Cittua” (Ib: 177).

“Pues como los curacas, señores de vasallos, visitasen al Inca en las fiestas principales del año, particularmente en la principalísima que hacían al Sol llamada Raymi...” (Ib. 220).

“En la visita de estas tres partes de su Imperio, gastó el Inca Viracocha tres años, en la cual no dejaba de hacer las fiestas del Sol que llamaban Raymi, y la que llaman Citua”^{xxiii} (Ib. 257).

“Entre cuatro fiestas que solemnizaban los Reyes Incas en la ciudad del Cozco (...) la solemnísima era la que hacían al Sol por el mes de junio, que llamaban *Intip*^{xxiv} Raymi, que quiere decir la Pascua solemne del Sol” (Ib. 300).

“Preparábanse todos generalmente para el Raymi del Sol con ayuno riguroso” (Ib. 301).

“Cuatro fiestas solemnes celebraban por año los Incas. La principal y solemnísima era la fiesta del Sol llamada Raymi (...) la segunda y no menos principal era la que hacían cuando armaban caballeros a los noveles de la sangre real (...) La tercera fiesta solemne se llamaba Cusquieraymi; hacíase cuando ya la sementera estaba hecha y nacido el maíz” (Ib. 346).

“La cuarta y última fiesta solemne que los Reyes Incas celebraban en su corte llamaban Citua; era de mucho regocijo para todos, porque la hacían cuando desterraban de la ciudad y su comarca las enfermedades y cualesquiera otras penas y trabajos que los hombres pueden padecer” (Ib. 347).

“CápacRaymi llamaban a la fiesta principal del Sol” (Ib. 411-412).

Como vemos, no hay ninguna referencia a una fiesta llamada *PawkarRaymi* por parte de Garcilaso. Solo Guamán Poma de Ayala utiliza el término *pawqar* pero para hablar no de una fiesta ni nada parecido sino del tiempo de “vigilar el maíz por la noche”, y del “mes

de vestirse taparrabos preciosos”, y en el que los Incas hacían algunas ofrendas y sacrificios a los astros.

Ahora bien, sólo una de las comunidades citadas arriba (Gualiñag), en su calendario agro-festivo coloca el *PawkarRaymi* en marzo, las demás no hablan del *PawkarRaymi* sino del Carnaval en el mes de febrero. Es decir, que para la mayoría de las comunidades, en el caso de que exista una relación entre el mes y la fiesta que se celebra para establecer una relación íntima con la Pachamama, es durante el Carnaval. Febrero, al decir de las comunidades, es la época de los granos tiernos. El florecer es en marzo, pero el mes de marzo, según un diccionario editado por el gobierno ecuatoriano, corresponde a la palabra *pawkar* en kichwa,^{xxv} no puede relacionarse explícita y claramente con lo que pretende señalar. En otras palabras, se está forzando el sentido o la traducción.

Veamos algunos otros ejemplos sobre la palabra en cuestión.

Para el diccionario Katari.org

No existe la palabra *pawkar*, pero existen palabras similares o derivadas:

“Pawqarpata (s.) Prado, jardín.

Pawqarquri (adj.) Primoroso, precioso.”

Si extendemos el significado de ambos términos, podría ajustarse al sentido que pretenden darle algunas personas y colectivos como florecer o florecimiento.

Para el Diccionario Kichwa-Castellano editado por el gobierno ecuatoriano, citado antes, el sentido es diverso:

“Panchiy. S. Febrero. Ishkaynikikilla.”^{xxvi}

Pawkar. S. Marzo. Kimsanikikilla.”^{xxvii}

Para Kichwa.net:

“Febrero PANCHI killa

Marzo PAWKAR killa”

Para espanol.answers.yahoo.com:

“Hatunpoqoykilla Febrero

Pawkarwaraykilla Marzo”

Conserva el sentido otorgado por Guamán Poma der Ayala.

Pero, de acuerdo a otras versiones:

“pawqarwaray: s. (his) vestimenta ceremonial en el tiempo Inka
pawqarwaraykilla: s.(mes) (his) "febrero en la era de los Inkas
(Vestimenta ceremonial, también tiempo del gran crecimiento de las plantas.
Por la abundancia de agua, crecían los yuyos. Los frutos aún estaban verdes
y la gente padecía hambre, también morían a causa de las cámaras de aire
en el estómago, mal humor en el cuerpo por el vapor del suelo. El Inka y su
reino ofrecían en sacrificio: oro, plata y ganado a las divinidades)”.^{xxviii}

Haciendo referencia, igualmente, al texto de Guamán Poma de Ayala.

Y los posibles significados de la palabra *waray*:

“waray: adv.t. mañana; el día de mañana; día siguiente

waray: v.intr. arder (candela)

waray: v.intr.(d3) ponerse los pantalones”^{xxix}

En el “VOCABULARIO DE LA LENGUA GENERAL DE TODO EL PERÚ LLAMADA lengua Qquichua, o del Inca... COMPUESTO POR EL PADRE DIEGO GONçalez Holguín de la compañía de Jesús...”^{xxx} publicado en 1608, dice:

“Paucarhuaray

Tiempo de diuersidad de flores, tiempo florido en que brotan todas.”^{xxxi}

Este escrito es anterior a los libros de Garcilaso de la Vega y de Guamán Poma de Ayala. No hace referencia alguna a los “taparrabos preciosos” y, mucho menos, a las ceremonias del Inca o a otras cosas que aparecen mencionadas antes. Es, como dicen las comunidades señaladas arriba: “Papas en flores”, “Florecimiento”, “APARESE LA FLOR”.

Entonces, ¿de dónde salen algunas interpretaciones que se presentan como fidedignas? ¿Por qué de la expresión “taparrabos preciosos” debe necesariamente desprenderse que era una de las

cuatro grandes fiestas en la época del incario, cuando los documentos de la época no atestiguan tal cosa?

Reitero, Guamán Poma de Ayala la coloca para el mes de febrero. No hace mención de algo que tenga que ver con una celebración ancestral o histórica, simplemente significa una práctica que se realiza en febrero y que luego se la extiende, en ocasiones, hasta marzo^{xxxii} siendo luego asociada no hace mucho tiempo al Carnaval para reivindicar determinadas prácticas agrícolas pero, sobre todo, para darle un tinte cultural e identitario al Carnaval en su connotación andina.

IV. CONCLUSIONES

Según los datos etnográficos, etnohistóricos y bibliográficos, no hubo nunca una fiesta del *PawkarRaymi* en los términos como actualmente se habla de ella. Ni las referencias de la enciclopedia digital, ni los testimonios de periódicos y revistas se basan en ese tipo de datos; es decir, recurren a una “invención de la tradición” promovida por algunos grupos en años recientes y que ha calado en las comunidades indígenas según los testimonios etnográficos presentados. Incluso, algunas referencias hablan de que es una fiesta andina que “se conserva”^{xxxiii}, cuando en realidad no existió, repito, de la manera como se la conoce hoy. También se afirma: “es una de las cuatro festividades ceremoniales que se practica en Ecuador, Bolivia, Perú y otros países de Latinoamérica”,^{xxxiv} cuando en realidad no hay ninguna

referencia etnográfica o bibliográfica al respecto. El término *pawkar* aparece, por una comunidad indígena cita antes asociado al mes de marzo: “MARZO. RECUBRIR. PAWKAR RAYMI” y, también, por Guamán Poma de Ayala pero, en ningún momento, al mes de febrero por Garcilaso de la Vega ni por Diego González Holguín. De esta manera no se establece, ni se podrá probar, al menos con los datos etnohistóricos de los cuales disponemos, la existencia de una fiesta del estilo actual en el pasado lejano. Lo que encontramos es, en los últimos quince años, la búsqueda de una correspondencia consciente entre ese deseo de establecer un referente “primordial”, como nos lo hace saber Hobsbawma la manera de algo propio de la “invención de la tradición”, con la fiesta del Carnaval y, de igual modo, encontrar una estrategia para utilizar esa fiesta anual proveniente de Europa y “llevar el agua a su molino”. En este sentido, parece que lo están logrando. Quizá, con el pasar de los años, el *PawkarRaymi* se convierta en una celebración panandina de verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Garcilaso Inca de la Vega

2009 *Los comentarios reales de los Incas. Primera Parte*. Lima, SCG-Edición digital -

<http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf>

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980 *Nueva Corónica y buen gobierno*. Dos volúmenes. Lima, Biblioteca Ayacucho.

Hobsbawm, Eric

2002 “Introducción: la invención de la tradición”, en *La invención de la Tradición*. Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), Barcelona, Crítica: 7-21.

Pumisacho, Manuel y Stephen Sherwood (eds.)

2002 *El cultivo de la papa en Ecuador*. Quito, INIAP-CIP.

NOTAS

ⁱ <http://es.wikipedia.org/wiki/Carnaval>

ⁱⁱ DRAE. Carnaval.

ⁱⁱⁱ http://es.wikipedia.org/wiki/Pawkar_Raymi

^{iv} <http://www.eluniverso.com/2012/01/31/1/1447/esta-listo-pawkar-raymi-carnaval-indigena-otavalo.html>

^v <http://elcomunicadorpucesi.blogspot.com/2012/02/pawkar-raymi-el-florecimiento-de-los.html>

^{vi} <http://www.elcomercio.com/tendencias/calendarioandino-celebracion-pawkaraymi-florecimiento-tradiciones.html>.

^{vii} <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/138731-pawkar-raymi-festejo-inda-gena/>

^{viii} El acto de poner tierra al pie de las plantas, sea como lampa, sea con arados especiales de doble vertedera para darles mayor consistencia y así conseguir que crezcan nuevas raíces para asegurar nutrición más completa de la planta y conservar la humedad durante más tiempo. <http://ciencia.glosario.net/agricultura/aporque-10638.html>

^{ix} Más arriba veíamos que el *PawkarRaymi* es la “fiesta del florecimiento”.

^x A este personaje se le conoce como la compañera del Tayta o Yaya Carnaval.

^{xi} O retapar. “Es una labor que se hace entre los 15 y 21 días después de la siembra. Sirve para implementar el fertilizante complementario como para el control mecánico de las malezas” (Pumisacho y Sherwood, 2002: 81).

^{xii} Limpiar el terreno de cultivo de malas hierbas.

^{xiii} Llamado *huarmitucushca* o, según la nueva grafía, *warmitukushka* = se hace como mujer.

^{xiv} Escrito de esta manera.

^{xv} Especie de tamales elaborados con una masa de maíz.

^{xvi} Es una sopa con múltiples ingredientes: bacalao., habas, maíz, chochos, arveja, lenteja, fréjol, choclo, maní... y se prepara en la Semana Santa, especialmente el Jueves Santo.

^{xvii} La *Pachamama* sería toda la naturaleza –cerros, ríos, árboles, sol, luna, estrellas...- elementos todos que están íntimamente relacionados en una visión, diríamos, holística, mientras que la *Allpamama* es la tierra de cultivo. Pero madres en ambos casos.

^{xviii} En algunas comunidades hay quienes se disfrazan de monos con penes largos (utilizando mangueras) que persiguen a las jóvenes mujeres por encima de los sembrados.

^{xix} Algunos establecen que en el año 1615 Poma de Ayala terminó esta obra.

[^{xx}] Se respetan las notas explicativas del texto.

^{xxi} Cuy.

^{xxii} “Las «tradiciones» que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas (...) El término «tradición inventada» se usa en un sentido amplio, pero no impreciso. Incluye tanto las «tradiciones» realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez.” (Hobsbawm 2002: 7).

“La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.” (Ib. 8).

^{xxiii} En este caso con una sola t.

^{xxiv} Así en el original.

^{xxv} “pawkar<*pawkar s. marzo, Kimsanikikilla”, es decir, tercer mes.
http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/RK_diccionario_kichwa_castellano.pdf

^{xxvi} Segundo mes.

^{xxvii} Tercer mes.

^{xxviii} <http://aulex.org/qu-es/?busca=waray>

^{xxix} Ib.

^{xxx} Transcripción ajustada al original.

^{xxxi} Transcripción ajustada al original tomada de: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>

^{xxxii} Dependiendo de cuándo va a ser Miércoles de Ceniza que es el día que establece la celebración del Carnaval y, por lo mismo, la celebración del *PawkarRaymi*.

^{xxxiii} <http://www.andes.info.ec/es/noticias/pawkar-raymi-antigua-celebracion-andina-conserva-comunidades-indigenas-ecuador.html>

^{xxxiv} Ib.

SINCRETISMO

JORGE SANROMAN ALCOCER

Se denomina sincretismo al proceso mediante el cual se concilian o amalgaman diferentes expresiones culturales, religiosas, científicas, etc, para conformar una nueva tradición, es decir es un proceso espontáneo o forzado provocado por la dominación o por el intercambio cultural de los distintos pueblos. La palabra, como tal, proviene del griego συγκρητισμός (synkretismós), que significa “coalición de dos adversarios contra un tercero”.

En este sentido, el concepto de sincretismo ha sido empleado por la antropología cultural para referirse al proceso mediante el cual dos tradiciones diferentes que se ven obligadas, por alguna circunstancia, a convivir y a experimentar una gradual asimilación de los elementos culturales de la otra, dando como resultado una expresión cultural nueva y única formada a partir de la mezcla de ambas.

Se pueden presentar varios tipos de sincretismo siendo el religioso y el cultural los de mayor relevancia, ya que puede manifestarse en otros campos como el literario, infantil, artístico, arquitectónico, social, político, científico, etc.

El religioso, es el producto de la unión de dos tradiciones religiosas diferentes que se asimilan mutuamente, dando como resultado el nacimiento de un nuevo culto con elementos y productos de ambos; como

tal, el sincretismo religioso es un proceso que ocurre, de manera pausada y espontánea, cuando dos tradiciones religiosas se ven obligadas a cohabitar de forma armónica. El cultural, es un proceso de mestizaje y transculturación que se produce a partir de la unión de distintos pueblos, razas, creencias y tradiciones culturales, y que arrojan como resultado una nueva identidad cultural híbrida, mestiza, con características y elementos propios de las culturas que se fundieron.

Cuando los conquistadores europeos arribaron a América, se produjo un sincretismo cultural a partir del encuentro entre ambos pueblos. En ciertos casos, el sincretismo fue más bien una asimilación forzosa de la cultura dominante por parte de los pueblos conquistados, que lograron mantener ciertos rasgos propios.

Los vínculos entre diferentes comunidades también pueden derivar en el sincretismo religioso. Este proceso, suele desarrollarse de forma espontánea cuando dos religiones intentan convivir de manera armoniosa en una misma comunidad. El sincretismo religioso podría advertirse en grupos que creen simultáneamente en Jesucristo como hijo de Dios y en las divinidades locales. Un ejemplo puede ser el vudú y la santería, ya que combinan elementos religiosos africanos con características propias de los pueblos del América y el Caribe. La santería o Regla de Osha-Ifà, es un conjunto de sistemas religiosos que funden creencias católicas con la cultura tradicional yoruba. Es, por lo tanto, una creencia religiosa surgida de un sincretismo de elementos europeos y africanos.

El sincretismo religioso, en México se dio desde hace casi quinientos años. Aquí la religión de los conquistadores toma y adopta elementos (tales como: ritos, leyendas y mitologías) de la otra, para hacerlos propios., dando lugar al nacimiento de una nueva identidad religiosa única. En el caso del México-prehispánico, por ejemplo, los indígenas vivían en sociedades con códigos complejos y bien establecidos. La religión y el culto a los dioses estaban muy enraizados dentro de su vida cotidiana. Por lo tanto, la imposición de nuevos íconos y símbolos católicos por parte de los conquistadores, no fue tarea fácil. Los españoles se vieron obligados a permitir que los indígenas conservaran algunos de sus ritos y tradiciones culturales y religiosos, para ajustarse con más facilidad a la religión católica.

El sincretismo literario es un fenómeno que se da por medio del cual dos o más valores morfosintácticos tienen la capacidad de compartir la misma forma. Se produce cuando una forma logra asumir diferentes funciones de otras formas diferentes. Puede ser que exprese dos o más significados gramaticales que tengan morfemas diferentes.

El sincretismo infantil es una definición que implica la imposibilidad de disociar las partes que componen un todo. El niño tiene una marcada tendencia a percibir las cosas en forma global y por medio de esquemas subjetivos que en un momento dado tienen interés particular para él; a encontrar analogías entre objetos y hechos sin que exista un análisis previo. El razonamiento del niño no es deductivo, por lo que razona por

intuición. Pasa de la premisa a la conclusión sin haber razonado previamente.

El sincretismo social hace referencia a la combinación de dos tipos poblacionales distintos entre sí. Es un fenómeno que hoy en día suele ocurrir con la emigración, y es la causa del sincretismo cultural en general en la actualidad.

A su vez, el sincretismo puede facilitar la coexistencia entre diferentes creencias culturales dentro de una sociedad. En las sociedades donde existen personas de diferentes etnicidades, es común que los gobernantes tomen una aproximación de aceptación.

El sincretismo artístico se da por diferentes artistas de diversas partes del mundo y es producto de la globalización; esto conlleva a la creación de nuevas técnicas, combinando uno o más elementos de otros métodos ya existente.

Uno de los principales exponentes del sincretismo en Europa fue el antiguo Imperio romano. La religión que practicaban sus habitantes era una mezcla de creencias de varios pueblos europeos antiguos. Esto puede notarse no solo en el comportamiento de sus dioses, sino en sus propias características. Júpiter, el dios romano, era físicamente similar al dios griego Zeus, según las descripciones de los sagrados textos.

Además, el idioma del Imperio (el latín) era una combinación de varias lenguas de la época. Este sincretismo cultural dio origen al idioma que se estudia hoy en día y que es la raíz de las lenguas romances, como el español, el francés y el italiano.

En Asia, cuando Japón tuvo contacto por primera vez con China, la influencia cultural fue tan grande que adaptaron varios aspectos religiosos de esta civilización. Además, la escritura japonesa tiene influencias chinas. Esto mismo ocurre con el idioma coreano y los caracteres que conforman su escritura.

La colonización de América es posiblemente el proceso de sincretismo más extenso que ha ocurrido en un continente. La invasión española, inglesa, francesa y holandesa alteró la manera de ver al mundo y la religión que se tenía en el continente cuando solo vivían allí las tribus indígenas.

Aunque este proceso fue en parte forzado, los mismos colonos se adaptaron a las creencias y costumbres de los locales, aunque de manera reducida. El choque cultural y el mestizaje dieron para justificar su independencia.

México es un país secular y no cuenta con religión oficial, conforme a la constitución de 1917; misma que impuso limitaciones a la iglesia católica en México así como al Estado para prohibir su intromisión en asuntos religiosos. El gobierno no provee contribuciones financieras a instituciones religiosas, ni la iglesia participa de la educación pública o cuenta con la facultad para brindarla. Sin embargo, la Navidad es una festividad nacional y todos los años, durante la Pascua (llamada "semana santa") todas las escuelas, públicas o privadas, entran en vacaciones.

En 1992, México levantó la mayoría de sus restricciones a las religiones, incluida la concesión de estatus legal a todos los grupos religiosos, concediendo derechos de propiedad limitados, y el número permitido de sacerdotes en el país. Hasta hace poco, los sacerdotes no tenían derecho a votar, y hasta ahora, al igual que todo líder religioso, no pueden ser elegidos para cargos públicos.

En ciertas regiones, la profesión de un credo diferente del católico es vista como una amenaza para la unidad comunitaria. Se argumenta que la religión católica forma parte de la identidad étnica y que los protestantes no están dispuestos a participar de los usos y costumbres. La negativa de los protestantes se debe a que sus creencias religiosas prohíben la veneración a los santos del catolicismo. En los casos extremos, la tensión entre católicos y protestantes ha dado lugar a la expulsión o incluso asesinato de los protestantes en varios pueblos. Los casos más conocidos son los de San Juan Chamula en Chiapas y San Nicolás en Ixmiquilpan, Hidalgo.

Un argumento similar fue presentado por un comité de antropólogos para solicitar al gobierno de la República la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, en el año 1979, al cual se acusó de promover la división de los pueblos indígenas al traducir la Biblia a los idiomas vernáculos y evangelizar en un credo protestante que amenazaba la integridad de las culturas populares. El gobierno mexicano prestó atención al llamamiento de los antropólogos y canceló el convenio que tenía celebrado con el Un argumento similar fue presentado por un comité de antropólogos para

solicitar al gobierno de la República la expulsión del Instituto Los conflictos también se han dado en otros ámbitos de la vida social.

El sincretismo religioso en México se puede ver manifestado en la imaginaria religiosa como resultado de la libre interpretación de artesanos indígenas y mestizos, de los símbolos cristianos. Así es como podemos observar: crucifijos hechos de caña de azúcar y maíz, angelitos negros, tlhualiles, vírgenes mestizas y mulatas, las posadas en épocas navideñas, árboles de la vida con vírgenes, diablos de complexión blanca, cristos negros y representaciones de personajes míticos de las culturas indígenas

Los españoles, para hacer que se admitiera su religión se vieron obligados a permitir que los indígenas conservaran algunos de sus ritos y tradiciones culturales y religiosos

Uno de los ejemplos claves a la hora de explicar el sincretismo religioso en México de manera concreta sería el caso la Virgen de Guadalupe. Quien por medio de semejanzas, mitos, simbolismo y parábolas, facilitó la evangelización y conversión a gran escala, hasta convertirse en ícono indiscutible para gran parte de los mexicanos católicos. De hecho, hasta hoy en día, una de las fiestas más grandes del país es el Día de la Virgen de Guadalupe, celebrada cada doce de diciembre. Ese día, millones de personas, tanto nacionales como extranjeras, peregrinan a la Basílica para festejarla, rezarle, cantarle, pedirle, encomendarse y agradecerle. Esta es su forma de renovar su fe y de mantener con vida a una tradición de una religión que se logró imponer, pero no sin antes dar

lucha por conservar las más antiguas raíces de nuestros pasados, que hoy en día siguen latentes.

Otro gran ejemplo en el que logro identificar el sincretismo religioso en México, es el caso del Santoral Católico, utilizado por los indígenas para mantener su religión y creencias politeístas vivas, extrapolándolo a su gama de dioses, e identificándolo con distintas figuras, signos y símbolos católicos. Tan fue así que incluso los sacerdotes, al percatarse de esto, lo empezaron a usar como herramienta de conversión y evangelización con los demás grupos indígenas.

Hoy podemos ver todo esto reflejado en nuestra cultura popular con los refranes de origen religioso usados en la vida diaria de los mexicanos. Algunos de estos podrían ser: “Ni yendo a bailar a Chalma”, “San Antonio mándame novio”, “La vela se le enciende al santo que la merece”, “Ni tanto que queme al santo, ni tanto que no lo alumbre”, “Hasta el santo desconfía cuando la limosna es grande”, “Si se alivió, fue la Virgen; si se murió, fue el doctor”, entre muchos otros.

Debemos de entender que las cosas no son estáticas y por lo tanto, no se quedan aquí. Siguen moviéndose, evolucionando, cambiando.

Hoy seguimos viviendo el sincretismo en distintos niveles y formas a diario con celebraciones como la del día de los muertos, o la secta de la Santa Muerte que surge de la mezcla de cultos católicos y ritos de narcotraficantes y delincuentes. Asimismo el narcotráfico unido a la religión católica han dado como resultado, la adoración al Santo Jesús Malverde.

Podríamos mencionar muchos ejemplos de sincretismos más, los cuales van cambiando y evolucionando, a veces de manera compleja, y otras de forma más simple, con rasgos de unidad y divergencia pero siempre redefiniéndose, en busca de una personalidad propia.

Quizás otra forma de sincretismo en el ámbito industrial es la adecuación de productos que se usan en otras partes del mundo y en nuestro país se modifican para adoptarlos a los hábitos y costumbres, tal como un alimento con picante o un papel higiénico de diferente calidad o bien el proceso donde los trabajadores de una fabrica al observar y convivir con un proceso productivo lo mejoran usando su preparación e iniciativa. También puede darse en la biogenética al desarrollar un medicamento y adoptarlo usando los grupos étnicos de una área determinada

RESUMEN:

El sincretismo de dio en entre los indígenas y los conquistadores ya que los españoles destruyeron y proscribieron los templos, los cultos, los libros y las doctrinas de las antiguas religiones estatales mesoamericanas. Inhabilitaron de esta manera a las antiguas deidades tutelares, los dioses patronos que regían la vida ritual y política de los Estados mesoamericanos y que definían su historia, su identidad y su fuerza, desde la fertilidad de su maíz hasta el poderío de sus ejércitos.

Pero esa persecución no basta para explicar por qué tantos aceptaron voluntariamente la predicación católica. En primer lugar, los mesoamericanos estuvieron dispuestos a conocer y adorar a los dioses

cristianos, así concibieron la pléyade de santos, vírgenes y apóstoles que acompañaban a la Santísima Trinidad, porque sus religiones eran politeístas y tenían una larga tradición de aceptación de las divinidades de otros pueblos. Además, desconocían el principio de intolerancia constitutivo del catolicismo: la convicción de ser la única verdadera religión.

Por si esto no fuera suficiente, los nuevos dioses cristianos habían demostrado brutalmente su poder: para los españoles tanto como para los indígenas, la conquista de los mexicas fue, sobre todo, la derrota de su temible dios guerrero, Huitzilopochtli, por el sanguinario Santiago Matamoros, santo patrono de los conquistadores. La siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, practicada hoy en día en muchas comunidades indígenas mexicanas, explicita, en un ficticio diálogo entre Cortés y Moctezuma, este razonamiento que equipara la fuerza bélica con el poder divino. Los cronistas cuentan que ya durante la guerra de conquista los tlaxcaltecas se acogían a la protección de Santiago Matamoros y pronto hicieron lo mismo la mayoría de sus coterráneos, pues les convenía buscar el auxilio de las poderosas deidades de los españoles para evitar el triste destino de los mexicas.

Los indígenas adoptaron a los santos cristianos como sus nuevas deidades tutelares y los utilizaron, muchas veces, en contra del poder español e incluso de la Iglesia Católica. Los habitantes de Tlalmanalco sustituyeron a Tezcatlipoca por San Juan Bautista para preservar el lucrativo negocio de su centro de peregrinación. En los Títulos

primordiales escritos por las pequeñas comunidades campesinas del Valle de México en el siglo XVII, encontramos testimonios de los sueños, revelaciones y milagros por medio de los cuales los pueblos nahuas establecieron pactos directos con Santiago o San Matías. Todas las rebeliones mayas hasta el siglo XIX fueron encabezadas por un santo, por la Virgen María o por Cristo.

Estos santos que hablaban náhuatl o tzeltal, que se proclamaban padres y protectores de los indios y que, incluso, se *nahualizaban* en diversos animales, no se conformaban a la ortodoxia cristiana, como tampoco lo hacen los santos que hoy en día se enamoran, se casan y se pelean para reflejar las alianzas, pactos y pleitos entre sus pueblos. El santo de las comunidades indígenas coloniales y actuales es un dios propio y particular que reside en la estatua de madera a la que adoran y castigan y que poco tiene que ver con la figura del santoral cristiano.

Es de señalar que la iglesia de San Juan Chamula no está considerada católica por el Vaticano, en ella no hay un sacerdote que oficie misa pues es cada jefe o jefa de familia quien realiza el rezo para su propia gente, además de hacerlo en su propio idioma. En el templo se ofrecen ofrendas de alimento, de bebida (posh o refresco), de vida (se sacrifican gallinas), se ofrece fuego (se enciende múltiples velas por cada miembro de la familia o por cada petición), se premia a los santos que "hicieron bien su trabajo" y se castiga poniéndolos mirando hacia la pared a aquellos que aunque recibieron ofrendas no cumplieron las peticiones. Además es curioso darse cuenta que Cristo es sólo uno más de los

santos que hay ahí, la virgen de Guadalupe tampoco tiene un lugar privilegiado (aunque sí es más considerada que otras vírgenes), porque ahí "quien manda" es San Juan. Ver y tocar la campana original de la iglesia es un privilegio exclusivo para algunos oriundos de San Juan, algo imposible para un cashlán (mestizo en tzotzil), la mantienen oculta y resguardada. Ellos se consideran católicos, pero a su manera.

Lo que no siempre se dan cuenta es que lo que hacen es mantener sus costumbres ancestrales encubiertas en un falso catolicismo único en el mundo.

El sincretismo se dio en otros aspectos, tal es así que la danza se convirtió en la danza conchera que ha llegado hasta nuestros días, incluyendo alabanzas a dios y la guitarra conchera (instrumento inexistente en la música anahuaca original); los ritos funerarios del catolicismo en México absorbieron la levantada de la cruz y el novenario, costumbre que no se da en otros países católicos.

En suma, el sincretismo fue tan fuerte en México que el culto a los santos patronos, que conforma la columna vertebral de la religiosidad indocristiana, es una combinación característica de las complejas negociaciones culturales que han marcado la historia indígena tras la conquista.

RELIGIONES PREHISPÁNICAS

“PERVIVENCIAS CULTURALES EN LA CONCEPCION AUTÓCTONA DE LO SAGRADO”

ALMA PATRICIA PÉREZ TELLO VERDÍN

ANTECEDENTES:

Las religiones tuvieron su origen debido a la esencia del hombre y su necesidad de creer en seres superiores para explicar su estadía en el mundo y satisfacer sus carencias a través de una visión sacra, ritual y costumbrista que les proporcionara una vida confortable, para al final alcanzar la salvación y eternidad del alma en la otra vida.

Lo curioso de las religiones mexicanas ancestrales, lo sagrado se basa en una relación lineal horizontal dioses-hombre, no como estamos acostumbrados a tener lo sacrosanto en una relación vertical Dios – arriba, hombre - abajo.

El conjunto cultural mesoamericano engloba un gran número de civilizaciones distintas. Abarca desde el territorio comprendido entre los valles de los ríos Santiago y Pánuco (México) y Nicaragua, así como la Península Nicoya, en América Central. En el tiempo se forma a partir del IV milenio antes de nuestra era (principios de la agricultura del maíz hacia el año 3500 a.C.), enriqueciéndose y desarrollándose a través de los constantes flujos de poblaciones, del nacimiento y el hundimiento de las ciudades, no se disgrega hasta principios del siglo XVI, como consecuencia de la conquista española.

Es natural que debido a esta inmensidad de tiempo, corresponda una gran variedad de fenómenos religiosos. Creencias, mitos y rituales, íntimamente ligados a las estructuras sociales y mentales, presentan en cada civilización caracteres originales. Los pueblos mesoamericanos, separados por enormes distancias y por grandes obstáculos naturales, evolucionaron a menudo al margen unos de otros y siguiendo líneas divergentes, por ejemplo, el culto de un niño divino con rasgos de felino sólo se observa en la religión olmeca. El conjunto mítico y ritual que forma el núcleo de la religión de los huicholes es el culto del peyotl, exclusivo de este pueblo,

Los principales elementos comunes son:

- **Cosmología-** El mundo se concibe como una realidad precaria y amenazada. Ha sido destruido y recreado en varias ocasiones (según la creencia, hasta cuatro veces), antes de configurar el universo actual, que está también condenado a desaparecer en un cataclismo cósmico.
- **El tiempo y la predestinación-** Los pueblos civilizados de América elaboraron con extraordinario ingenio, sistemas de calendarios y de cómputo del tiempo que permitían sobre todo, conocer el destino de cada ser humano, rigurosamente determinado desde el nacimiento. En la religión de los aztecas, la cuenta de los días “tonalpohualli”, dominaba absolutamente la vida de los individuos y la de la ciudad.

- **Politeísmo-** Es un fenómeno universal desarrollado entre los pueblos mesoamericanos. En general, encontramos una pareja primordial, existe una multitud de divinidades, con frecuencia tomadas de otros pueblos, que ocupan el primer plano y llenan con sus aventuras los relatos mitológicos. Esta tendencia alcanzó su apogeo entre los aztecas, en la Ciudad de México, en el centro se elevaba un templo-panteón, Coacalco, destinado a acoger a todas las divinidades extranjeras que eran anexionadas por el imperio victorioso. Entre esta multitud se pueden distinguir diversas categorías: divinidades de la tierra, del agua, fuego, aire, de la vegetación, las del cielo y los astros. Dioses protectores de cada pueblo; divinidades corporativas; dios de los negociantes; diosa de las actividades más diversas, como de fertilidad, nacimiento, la caza, la embriaguez, la caza de aves acuáticas, etc.
- **Ambivalencia de los dioses:** benevolentes y temibles a la vez, rasgo extendido en todas las mitologías. Eran considerados exigentes y envidiosos, ávidos de ofrendas y sacrificios y rápidos al castigo.
- **Ritual-** Abundante y minucioso, ocupaba un lugar muy importante en todas las actividades humanas. Las esculturas y pinturas murales de los olmecas, teotihuacanas y mayas, describen ceremonias celebradas por sacerdotes de vestidos fastuosos. Los ritos mesoamericanos comprendían

sacrificios humanos, autoescarificaciones, ofrendas de vegetales o de animales. Los sacrificios humanos cobraron más importancia en el imperio azteca a partir del siglo XV, provocaban la muerte y arrancaban el corazón.

- **Sincretismo-** Ninguno de los pueblos que dominaron América trató de imponer su religión a los demás. De ahí el extremado politeísmo mencionado. Por el contrario, se produjo una tendencia al sincretismo, profundamente arraigada en la mente de los indígenas; se mantuvo después de la conquista y de la evangelización, manifestándose por ejemplo: en la identificación de la Virgen de Guadalupe con la diosa terrestre y lunar; del Señor de Chalma con la divinidad azteca Oztoteotl, dios de las cavernas, etc.

La religión de los aztecas se caracteriza por el sincretismo. Es la religión imperial de un Estado que ha llegado a la cima de su poder. Se pueden distinguir en ella varios componentes:

- ✓ Los cultos astrales propios de las tribus nómadas y guerreras del norte, grupo étnico al que pertenecían los aztecas: su dios Tribal Huitzilopochtli, divinidad solar y Tezcatlipoca, señor del cielo y de la tierra, fuente de vida, tutela y felicidad, dueño de las batallas, dual y antagónico a Quetzalcóatl, llamado también Tecaztliipoca blanco.
- ✓ Las divinidades eran duales, tenían su contraparte femenina y ocupan un lugar importante.

- ✓ Las creencias y los ritos relacionados con las divinidades agrarias de las poblaciones sedentarias de la meseta central, las diosas terrestres y Tláloc ocupan un lugar preponderante, celebraban durante el tercer mes Tozoztontli (pequeña vigilia) y durante el undécimo Ochpaniztli (barrido), para abrir el camino a la vegetación o sea: al maíz. Por este motivo se celebraban combates simulados entre diversas categorías femeninas, como las sanadoras y las cortesanas y se sacrificaba a una mujer que encarnaba a Teteo innan.
- ✓ La herencia tolteca: la serpiente con plumas, Quetzalcóatl, héroe civilizador, dios de las artes y de la sabiduría, como personificación del planeta Venus.
- ✓ Los sacrificios humanos ocupaban un lugar importante en los ritos, así como los cantos religiosos.
- ✓ Se celebraban numerosas ceremonias, no solo en los templos del centro o de los barrios, sino también en los hogares, en las casas particulares. Cada casa poseía su pequeño oratorio con ídolos; cada familia fabricaba imágenes de sus dioses con pasta de amaranto, que se ingería en una especie de comunión.
- ✓ La religión impregnaba toda la vida de los aztecas, eran sumamente piadosos, sin embargo, el Estado Azteca no era soberano ni los dignatarios pertenecían a la clase

sacerdotal, al emperador lo consideraban como protegido de los dioses, pero no era considerado de origen divino.

A pesar de los numerosos elementos ajenos que contiene la religión azteca, constituye una síntesis original que se expresa con fuerza en la literatura y en el arte. Quizá ninguna civilización ha estado dominada hasta el punto de la obsesión por la predestinación, la noción de la fragilidad humana y el deber cósmico de la lucha contra las fuerzas del misterio y de la nada. La escultura que creó la imagen delicada de Xochipilli y la terrorífica de Coatlicue, refleja los aspectos contrapuestos de las creencias y de las emociones que animaron al “Pueblo del Sol”.

CONCLUSIONES:

Todas las civilizaciones mesoamericanas elaboraron sistemas de escritura, desde los olmecas (1200-400 a.C.), hasta los aztecas (siglos XII-XIV d.C.). Se han encontrado inscripciones en cerámica, estelas y monumentos. Varias de estas civilizaciones dejaron libros que estaban formados por largas bandas de pergamino o papel, plegadas en acordeón en las que dibujaban y pintaban los glifos (signos).

Cuando llegaron los españoles a conquistar América motivados por la codicia y los frailes para evangelizar a los indígenas, se dio un choque terrible debido a los idiomas, costumbres y religiones completamente diferentes.

Como consecuencia, desgraciadamente se destruyeron numerosísimos libros. Los que se salvaron de la hoguera, en su mayoría, se encuentran en museos y bibliotecas de Europa: París, Madrid, El Vaticano, Gran Bretaña, principalmente.

Algunos libros son de carácter histórico, pero la mayoría se refieren a temas religiosos, al ritual o a la adivinación. Entre los Aztecas ninguna decisión era tomada, pública o privada, sin haber consultado al tonalamatl (libro de los días o de los destinos, interpretado por el tonalpuhqui, sacerdote especializado).

De todas las religiones mesoamericanas, la de los aztecas es la que mejor conocemos gracias a los testimonios directos de los conquistadores españoles y de los primeros misioneros. Se presenta tal como se practicaba a principios del siglo XVI, cuando los aztecas dominaban gran parte de México.

Casi todos los cronistas del siglo XV y XVII escribieron acerca del origen y la peregrinación del pueblo mexica. Sus obras se basan en documentos prehispánicos que dan diversas versiones, pero que son convergentes; incluso algunos cronistas intentaron compendiar las diferentes narraciones. El documento clave o más referenciado es la **Tira de la Peregrinación**, también llamado Códice Boturini. Tradicionalmente, se cree que la peregrinación termina en el año 1325 con la fundación de Tenochtitlan, pero la fundación real sucede en 1274.

Además de estos escritos, que fueron enseñados a los indígenas en su tiempo, se encuentran los ritos y costumbres que fueron transmitidos de forma oral de generación en generación o por la participación de la población en los mismos.

Los indígenas practicaban sus ritos en sus casas, en los cerros, en las montañas, para compensar a la tierra de todo lo que le quitaban y para agradecer a sus dioses para que fueran más prolijos con ellos.

Al llegar el cristianismo, se dio otro sincretismo con las costumbres ancestrales, debido al poco entendimiento de la evangelización y el aferramiento a sus costumbres, practicadas durante mucho tiempo.

Creo que por las razones expuestas, así como al abandono del gobierno de las entidades y municipios alejados de la modernidad de la ciudad, los indígenas continúan celebrando sus ritos y costumbres con mucha fe, empeño y felicidad, transmitiendo sus creencias a sus hijos, quienes a su vez seguirán divulgando y enseñando a honrar sus ceremonias y continuarán sus creencias por mucho tiempo más.

FUENTES:

- Diplomado en Religiones del Mundo— Módulo: Religiones Prehispánicas.
- Diccionario de Religiones - Paul Poupard.
- Visita al Museo “Templo Mayor”, Ciudad de México.
- Wikipedia.

DE TONATZIN A LA VIRGEN DE GUADALUPE

LAURA HERNÁNDEZ DELGADO

A lo largo de la historia se han hecho investigaciones en torno a la aparición de la Virgen de Guadalupe, hay personas que dudan de la veracidad de la historia sobre la aparición de la Virgen y Juan Diego, pues ya existía una deidad prehispánica que tenía su templo de adoración entre los aztecas, la Diosa Tonatzin Coatlicue.

Existe la pregunta y la duda si la Virgen de Guadalupe fue un invento de los conquistadores para evangelizar a los indígenas, pues entre la Virgen de Guadalupe y la Tonatzin hay muchas cosas en común.

Entre las cosas en común que tiene ambas son:

Tonatzin era la madre del pueblo mexicana y era venerada en el cerro del Tepeyac cada 12 de diciembre durante el solsticio, fecha de nacimiento de Huitzilopochtli. Acudían pobladores de todo el país del Anahuac como se le llamaba a la federación de tribus y otros pueblos nahuas que creían que en el cerro del Tepeyac se aparecía la madre de los dioses.

“La diosa muy venerada por los indígenas se les aparecía en figura de jovencita, con su túnica blanca ceñida, aunque siempre a uno solo, y le revelaba cosas secretas”. Fray Juan de Torquemada en Monarquía Indiana 1615.

Fray Bernardino de Sahagún manifestó en textos que en el Monte llamado Tepeaca, tenían un templo dedicado a la madre de los dioses

que llamaban Tonatzin a la cual hacían muchos sacrificios, venían hombres y mujeres de todas las comarcas decían “vamos a la fiesta de Tonatzin “.

Cada 12 de diciembre se festeja a la Virgen de Guadalupe la Virgen Morena una festividad que acorde a la leyenda del manuscrito, un 9 de diciembre 1531 hizo una aparición frente al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac.

Coatlicue “la falda de serpientes” era la madre de todos los dioses y hombres. De cariño le decían Tonatzin que quiere decir “nuestra madrecita” del náhuatl Tonan que significa madre y tzin se utilizaba como diminutivo. Otros nombres para la deidad relacionada a la tierra y la fertilidad era Chihuacoatl “mujer serpiente”.

La Virgen de Guadalupe y Tonatzin son consideradas las madres protectoras de todos sus hijos que son fieles en sus respectivas tradiciones.

La virgen de Guadalupe y Tonatzin comparten el mismo lugar de culto el cerro del Tepeyac. El templo azteca fue destruido por los conquistadores españoles, en su lugar se erigió una capilla católica para el culto de Guadalupe.

Las dos deidades concibieron a su hijo prodigo sin contacto sexual, un ente espiritual descendió para colocarlo en su vientre en el caso de la Virgen de Guadalupe fue por el espíritu santo, representado por una paloma. Y en el caso de la Coatlicue fue por medio de la deidad de la

guerra mexicana representada por una bola de plumas que descendió a su vientre.

La imagen de la Virgen de Guadalupe la muestra con el sol a su espalda y la luna a sus pies. Para los conquistadores, estos simbolizaban su poder sobre los dos hijos de Coatlicue, el dios del Sol Huitzilopochtli y la luna Coyolxauhqui.

Una teoría dice que si se analizan los símbolos en la pintura plasmada en la Virgen de Guadalupe contiene elementos de la cosmovisión mexicana como “la flor y el canto”.

En su libro *Tonatzin Guadalupe* del historiador Miguel León Portilla muestra la relación que Guadalupe tiene con el antiguo pensamiento náhuatl “con el simbolismo de la flor y el canto se pinta y matiza esta otra realización del encuentro de dos mundos.”

Lo que es una realidad es que la Guadalupe –Tonatzin se convirtió en un objeto de devoción oficial y popular en la Nueva España, donde criollos, mestizos e indios se unieron en devoción común y la virgen ayudó a limar diferencias de castas, unidas por el fervor religioso y nacional.

A lo largo de la historia la Virgen de Guadalupe se ha utilizado para mover a las masas, como en el movimiento independentista fue el estandarte del cura Hidalgo en su marcha hacia la liberación del pueblo de México.

Hasta la fecha la Virgen de Guadalupe es un símbolo nacional y cada 12 de diciembre llegan al cerro del Tepeyac miles de fieles a rendirle

tributo en su cumpleaños, mezclándose una serie de rituales y tradiciones donde está presente el sincretismo.

BIBLIOGRAFIA:

Miguel León Portilla “Tonatzin-Guadalupe”. El Colegio Nacional, FCE, 2001.

Fray Bernardino de Sahagún “Códice Florentino “Editorial Aldus 2001.

Mariana Schulenburg, “Guadalupe Visión historia y Controversia” editorial Libros de México, 2016.

SINCRETISMO EN EL CULTO A LA VIRGEN DE GUADALUPE

JOSÉ MARIANO PIZAÑA GARCÍA

El culto que se da a la Virgen de Guadalupe, justo en estas fechas decembrinas, que alienta a millones de personas de muchísimos rincones de nuestro país y del extranjero a emprender largas peregrinaciones hasta el templo del Tepeyac, me hacen cuestionar el origen del mito y la impresionante convocatoria que logra. Nada en la historia del México colonial e independiente, ni siquiera la independencia o la Revolución, ha logrado amalgamar en un solo símbolo, como lo hizo la Guadalupana, a este país. También es impresionante cómo, en adición a que en muchísimos pueblos existen cultos arraigados a diferentes santos, vírgenes y cristos que están intrínsecamente vinculados con su quehacer diario y su forma de vida particularmente campesina, el culto a la guadalupana guarda un lugar preponderante en su ritual religioso.

Me llamó particularmente la atención el que a la Virgen se le nombre en muchos pueblos como *Tonatzin Guadalupe*, “nuestra madre venerada Guadalupe”; Tonatzin como la madre que cuida de sus hijos y los procura, que remite al culto a la diosa Cihuacoatl-Coatlicue en su faceta de protectora y dadora de vida, madre tierra que alimenta a sus



hijos. Ello me remitió a buscar más sobre el sincretismo de la imagen y del relato.

Existe un relato sobre la aparición de la Virgen llamado el Nican Mopohua, presuntamente escrito alrededor de la segunda mitad del siglo XVI y que fue escrito por un seminarista indígena de nombre Antonio Valeriano, discípulo del obispo

franciscano Fray Bernardino de Sahagún. Dicho texto relata, en un pulido y culto náhuatl, la historia de la aparición de la Virgen al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac y cómo ella solicita que en ese preciso lugar se levante un templo para su veneración. Existen detalles en el relato que son muy relevantes en el estudio del sincretismo que en él opera: La virgen se le aparece cuatro veces a Juan Diego, en cuatro puntos diferentes del cerro del Tepeyac: la primera vez al poniente, luego al sur, después al oriente y por último al norte. Estas cuatro apariciones nos remiten inmediatamente a los cuatro territorios del universo que se relacionan directamente con los 4 soles anteriores, y el quinto sol está al centro, el sol de movimiento que

ahora es el templo de la virgen. La primera de las apariciones ocurre al amanecer y resulta similar a la fiesta de Panquetzaliztli, que representaba la victoria de Huitzilopochtli en Coatépec, donde una imagen llamada de Paynal es llevada por los cuatro rumbos del mundo. También es interesante que en el cerro del Tepeyac sólo hay nopaleras, pequeños arbustos y nada más, y que es en sí mismo un pequeño cerro que remite a Coatépec, el islote que encontrarán los aztecas en medio del lago en donde un águila posa sobre un nopal devorando su alimento, que a su vez recuerda el mito fundante de la Coyolxauhqui vencida por el Dios Águila Hutzilopochtli que devora el

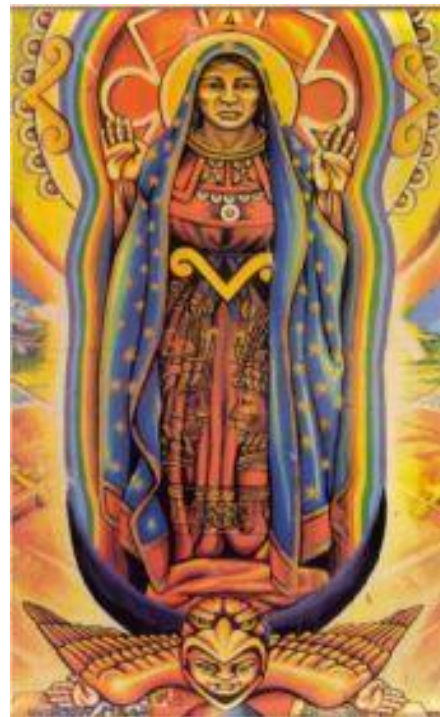


corazón de la diosa derrotada. Se detallan los andares de Juan Diego desde Cuautitlán hasta Tlatelolco y evocan la peregrinación de los aztecas desde Aztlán hasta Tenochtitlán. La aparición de las rosas en el mandil de Juan Diego pueden bien representar la ofrenda que el pueblo indígena le obsequia a su Diosa Madre para que la luz prevalezca y el

movimiento continúe.

Se dice que es probable que el lienzo con la imagen de la Virgen de Guadalupe haya sido obra de un pintor indígena de nombre Marcos Cipaq de Aquino, por encargo del autor del Nican Mopohua, Antonio Valeriano. La representación gráfica aporta más elementos que refieren el sincretismo en estudio: están los rayos que emanan detrás de la figura de la guadalupana que nos evocan al sol, las estrellas en el manto que nos recuerdan a los cuatrocientos dioses hermanos derrotados en batalla, la cruz al cuello que aluden a los cuatro puntos cardinales así como las flores que adornan su vestido, la luna a los pies de la virgen en cuarto creciente en alusión a la Coyolxauqui (diosa hermana derrotada y desmembrada), y más interesante aún, el ángel alado que se halla bajo el manto de la Virgen que parece ser el Dios hijo más que un ángel o arcángel, o en términos de los aztecas, el Dios Águila Hutzilopochtli que nace de su madre Tonatzin-Coatlicue. Esto nos da una visión dual de la imagen guadalupana, con la Diosa Madre y el Dios hijo, la Virgen María y Jesús, María y Tonatzin, Jesús y Hutzilopochtli.

Es fascinante que la fecha de la aparición de la virgen, 1531, coincida con el año 13-caña, que resulta el fin de cuatro ciclos



que inician desde la fundación de Tenochtitlán y que concluyen en ese preciso momento en que se aparece la Guadalupe en el Tepeyac. También el 13-Caña es singular porque es el momento en que coinciden los calendarios solar y adivinatorio que usaron los aztecas. En fin, es una fecha llena de presagios, augurios y expectativas en la población indígena que permiten creer que algo extraordinario sucederá, del mismo valor que el acto fundante de la derrotada Tenochtitlán, o de igual modo, la mítica salida de los aztecas de Aztlán.

Bibliografía:

Carlos Gómez Carro

“Hutziłopochtli y Guadalupe: la simétrica reinvencción del mito”

Apuntes del módulo de Religión Indígena Mesoamericana, 2018.

(Nota: Carlos Gómez Carro es Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Azcapotzalco)

PERVIVENCIAS CULTURALES DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA AYER Y HOY A TRAVÉS DEL CULTO A LOS MUERTOS

ERNESTINA SOL AGUILAR FLORES CLARK



Introducción

Los enterramientos son uno de los hallazgos más frecuentes de la Arqueología prehistórica, constituyen la fuente más antigua para reconstruir las ideas religiosas de nuestros remotos antepasados.

El hecho mismo del enterramiento y del cuidado a los difuntos con motivo de este acto, demuestra una creencia firme en un más allá, en

que la existencia no termina con el último aliento y en el que el muerto sigue existiendo de alguna manera. De otro modo no se explican las ceremonias funerarios y bastaría abandonar los cadáveres en un lugar donde no molestaran, o cubrirlos simplemente de tierra sin la menor preocupación complementaria.

El hombre prehistórico cree en el mantenimiento de la personalidad en el más allá, con necesidades muy semejantes a las terrenas, como lo demuestran las armas, adornos y alimentos que se ofrendan a los muertos y que todavía se hallan junto a sus restos, en las sepulturas.

Celebración de los muertos

Orígenes

La forma de saber sobre el México prehispánico en nuestra era es a través de monumentos, libros, pinturas, entre otros. Sería muy soberbio pensar que no tenemos nada en común con nuestros antepasados; nos sorprendería saber que en pleno siglo XXI seguimos practicando costumbres y herencias de ellos en la vida diaria, incluyendo nuestro lenguaje.

Hay algunas tradiciones que tienen sus orígenes desde hace miles de años y que se han ido pasando de generación en generación, de esta manera hoy en día las familias mexicanas aun las realizan sin que realmente sepan desde hace cuantos años se llevan a cabo, pero son parte de nuestra cultura.

Estas son algunas tradiciones y costumbres o nuestras herencias prehispánicas:

- **El viaje de los Huicholes al desierto:** Los Huicholes son una de las culturas más importantes del país que radican en Nayarit, famosos por su arte y bellas tradiciones una de ellas es viajar por el desierto hasta lo que hoy se conoce como Real de Catorce durante Semana Santa para revivir una tradición que crearon antes de la conquista.
- **Danzantes Aztecas de la Villa o del Zócalo:** Los danzantes aztecas bailan con vestimenta prehispánica al ritmo de música de tambores, tradición que hasta el día de hoy es posible encontrar en cualquier punto importante de nuestro México para deleitarnos.
- **Voladores de Papantla:** Es una ceremonia prehispánica que al igual que la mayoría existe desde antes de la conquista de los españoles a México, es un ritual en el que cinco hombres se elevan por el cielo para enviar un mensaje a su dios Xipe Totec, deidad de la fertilidad, para que las lluvias regresaran al campo y mejoraran sus cosechas. Es uno de los espectáculos mas impresionantes que gracias a su belleza podemos observar desde diferentes partes del país aunque el lugar ideal es en Papantla, Veracruz.

- **Tianguis y mercados:** La actividad del comercio no es para nada nueva y la palabra “Tianguis” proviene del Náhuatl “tianguiztli”, que significa mercado, el lugar en donde los antepasados intercambiaban sus bienes por otros y de esta manera es como en nuestro país los tianguis llegaron para quedarse, actualmente hay en todas partes y suelen ser de mucha utilidad, antiguamente los intercambios eran con el cacao que utilizaban como moneda.
- **Costumbres Políticas:** En las grandes civilizaciones prehispánicas existían divisiones entre gobernantes y gobernados, nadie podía discutir o revelarse hacia los gobernantes, pues estos eran merecedores de castigos.
- **Medicina Herbolaria :** En nuestra época , seguimos curándonos de algunas enfermedades con plantas y hierbas tal como lo hacían nuestros antepasados, existe un lugar en San Luis Potosí en donde han hecho una industria de las tradiciones prehispánicas herbolarias (sabiduría de los curanderos), se llama “Herbolaria Beto Ramón”, quienes producen desde un jabón hasta cápsulas para tratar diversos padecimientos con más de 300 plantas medicinales; han rebasado las fronteras de la zona teniendo presencia a nivel nacional, su lema es “ ESTO NO ES MAGIA, ¡ES SABIDURÍA NÁHUATL!”

- **Los Utensilios:** En cualquier cocina mexicana se puede ver la herencia prehispánica que aun conservamos para preparar los alimentos, entre ellas las ollas , las cucharas de madera, el comal, molcajete y metates.
- **El Lenguaje:** Mira a tu alrededor al menos encontraras alguna palabra indígena que hoy en día seguimos practicando son muchos los vocablos que conservamos de la época prehispánica, palabras como Xochimilco, cacahuete, petaca, zopilote, aguacate, apapachar, chocolate, comal, coyote, elote, escuincle, jícara, jocoque, papalote, tianguis, zacate, entre otras.
- **Arquitectura:** Este legado es tan solido como la tierra misma. hoy en día podemos admirar esas expresiones indígenas en las ruinas que poco a poco han sido descubiertas.
- **La fisionomía:** Esta es la herencia más notable que nos recuerda que descendemos de una raza indígena. es una herencia que ha prevalecido en algunos lugares más marcada que en otros . La piel morena, cabello negro, ojos rasgados, nariz aguileña o con giba son algunos rasgos indígenas que hemos heredado a través del tiempo, en la mayoría de los mexicanos.

- **La comida:** La cocina mexicana es una de las mejores tradiciones del Mundo, está llena de ingredientes de origen prehispánico como el frijol, maíz y chile; los mexicanos somos muy conocidos por nuestro gusto por el picante, hay quienes no pueden comer sin chile porque no le sienten sabor a la comida. Es algo que extranjeros no pueden entender ya que no es su cultura y no están acostumbrados.
 - **Ingesta de flores, hongos e insectos:** Es una costumbre de muchos años el comer jumiles, nopal, flor de calabaza, izote, los chapulines, hormigas, escarabajos y otros insectos, en la época prehispánica eran considerados muy ricos lo cual no ha cambiado mucho pues se siguen consumiendo de la misma manera que lo hicieron nuestros antepasados.
 - **Bebidas:** Son otro recordatorio de los gustos indígenas y los tenemos latentes por ejemplo en un rico chocolate o una agua de fruta o el pulque.
 - **El maíz en nuestra alimentación:** El maíz es lo mas importante en nuestra alimentación, la usamos en muchas maneras, tamales, bebidas y la mas importante; la tortilla, misma que usamos como cuchara, servilleta y para envolver alimentos, ademas es la parte fundamental de los tacos que son muy famosos en todo el mundo. El maíz no es una costumbre de hoy en día, se usa desde la época prehispánica

por las etnias que habitaban México y era considerado un grano sagrado.

- **Ropa bordada:** Esta costumbre en nuestra vestimenta es todo un arte pues generalmente es hecha a mano, normalmente es ropa de algodón hilada en la cintura, bordada con hilos de muchos colores teñidos naturalmente y que representan nuestra cultura a través de los diferentes diseños en el bordado. Nuestros antepasados las usaban siempre y hoy en día se siguen usando incluso para ocasiones muy importantes de acuerdo a las tradiciones de cada región, familia, persona; algunas de las vestimentas que existen desde la época prehispánica que seguimos utilizando son el Quexquemitl, Huipil, entre otros.
- **Celebraciones y Fiestas:** Muchas de nuestras fiestas y costumbres provienen de nuestros ancestros, con la llegada de los españoles nuestra cultura se mezcla y se convierte en mestiza; un claro ejemplo es la celebración de día de muertos.
 - **El culto a los muertos:** Para los mexicanos todos nuestros seres queridos que se han adelantado son muy importantes y por eso en noviembre celebramos el día de muertos con mucho color, comida y distintos rituales de acuerdo a los

grupos étnicos y a lo que nos han enseñado como parte de nuestra cultura.

La celebración prehispánica se realizaba para agradecer las cosechas a finales de octubre, con el mestizaje se “acomodó” a celebrarlo en noviembre coincidiendo ambas culturas y fue aceptado por los sacerdotes uniéndolo al concepto de la adoración de Todos lo Santos quedando como lo conocemos el día de hoy; una fiesta a lo largo del país con los altares diversos, algunos eventos imperdibles se encuentran en Yucatán conocido como el Hanal Pixán, Pátzcuaro se realiza en Janitzio y en la Ciudad de México en el pueblo de Mixquic.

El culto a los muertos

3000 años antes de la llegada de los europeos al continente americano, los nativos rendían ya culto a los muertos. La Muerte era considerada una deidad que se manifestaba como contraparte necesaria de la Vida, y era venerada y respetada. Las culturas prehispánicas siempre procuraron comunicarse con sus muertos y fue así que crearon diferentes tipos de altares, en los que depositaban ofrendas de aquello que al fallecido le había gustado en vida, para que este viniera de regreso por un momento y pudiera recordar cómo era estar vivo.

Cuando llegaron los españoles, los altares de muertos se sincretizan por la influencia de la religión católica y se añaden nuevos elementos,

como cruces, sal y veladoras. La esencia del altar de muertos, sin embargo, se conserva intacta, exhibiendo los elementos más antiguos como predominantes.

Elementos del altar de muertos desde la época prehispánica

1. El **Agua**: Es el elemento representativo de la Vida, se coloca en vasos o vasijas para calmar la sed del espíritu de aquel que vendrá del otro mundo. Para los mayas, los cenotes representan las puertas mismas de Xibalbá (el inframundo maya).
2. La **Tierra**: Representa el plano al que los muertos llegarán y se la coloca como bienvenida, siendo representada por frutos, semillas, especias y otros regalos de la Tierra.
3. El **Papel**: Representa el viento y en la antigüedad se utilizaba papel amate, que es un tipo de fibra hecho de corteza de árboles y que simboliza el viento que se respira en vida.
4. Las **Calaveras**: De azúcar, chocolate y amaranto, nos recuerdan que la muerte es lo único seguro en esta vida y por ello se le debe respeto; aunque las calaveritas de amaranto son parte de los festejos de día de muertos, la tradición de hacerlas data desde la época de La Colonia y era con interés de endulzar la muerte y de modelar de esta manera a las antiguas deidades prehispánicas.

5. **Comida y Bebida:** Para que el muerto pueda disfrutar después de su cansador viaje desde el inframundo a nuestro plano, y recuerde una vez más las delicias de estar vivo.
6. **Camino de pétalos de Flor de Cempasúchil:** Se coloca desde el altar a la puerta de la casa para que el muerto pueda andar sobre él, la flor para el altar comunitario deberá ser robada no comprada.
7. **Arco y Flechas:** Según la cultura nahua, estos elementos le muestran al muerto la puerta de regreso al inframundo donde se encuentra Mictlantecuhtli, el señor del Mictlàn, que alguna vez sorteó los obstáculos que le permitirían el descanso eterno.
8. Los **Aromas:** Se perfuma el altar con copal y otras esencias, que le mostrarán al difunto el camino a la tierra y, al mismo tiempo, purificarán su forma espiritual para que pueda permanecer en la tierra.

Celebraciones con significado ritual de Días de Muertos

Hanal Pixan, Mérida Yucatán

Esta festividad proviene de la antigüedad maya, su significado en español es “La comida de las ánimas”, pues agasajar a los fallecidos con delicias es justamente su principal encomienda. El primer día de convite se llama U Hanal Palal y es el 31 de octubre, fecha en que las

almas de los niños llegan a este mundo a probar golosinas divertirse con los juguetes que sus seres queridos dejan sobre lo altares. Al día siguiente, el 1 de noviembre, las ánimas de los adultos llegan para disfrutar los vaporcitos, tamales de xpelón (frijol nativo) y el dulce de papaya que les han preparado para la U Hanal Nucuch Unicoob, en la que tampoco puede faltar el mucbipollo, una suerte de tamal con carne de pollo y cerdo. Tras pasar dos noches en los altares pueden entonces los vivos comerse esos platillos. Finalmente, el 2 de noviembre los panteones se llenan de fieles para participar en la U Hanal Pixanoob, una misa dedicada a los que se adelantaron en el camino.

Danza de los diablos de Cuajuinicuilapa, Guerrero

De esta celebración no existe dato sobre la fecha exacta de su nacimiento en la Costa Chica de Guerrero, lo que si parece un hecho es que tiene raíces en las tradiciones rituales de los esclavos africanos traídos en tiempos del Virreinato.

Todo inicia el 31 de octubre, en el camposanto de Cuajuinicuilapa, donde los hombres jóvenes del pueblo se congregaban para transformarse en diablos: con máscaras hechas de cartón o madera, y adornadas con cuernos de cabra astas de venado y crines de caballo, dejan atrás su identidad mundana para fungir como acompañantes y mensajeros de quienes llegan del más allá. Así, por las calles del pueblo se les ve bailando y cometiendo travesuras, alentados siempre

por el Tenango, el diablo mayor de la cuadrilla, un personaje femenino de voluptuosa silueta cuyo papel consiste en bromear y hacer reír a los asistentes.

El 2 de noviembre, quienes deseen que a sus altares lleguen sus difuntos, deben permitir que los diablos bailen en su casa e invitarles a comer tamales, pozole, frutas, refrescos o algún licor. Llegado el ocaso, tanto los danzantes como quienes recuerdan a un ser querido se enfilan de vuelta al panteón para cerrar las festividades entre velas flores multicolor y música.

Figuras de lodo de San Antonio Tecómitl, Ciudad de México

San Antonio Tecómitl es uno de los doce pueblos originarios de la alcaldía Milpa Alta; como en muchas poblaciones la cercanía con la mancha urbana, lejos de debilitar sus tradiciones las ha fortalecido; una de ellas nació hace casi 40 años, cuando sus habitantes, motivados por la creatividad y la necesidad de plasmar sus recuerdos, comenzaron a esculpir figuras de lodo sobre las tumbas de sus seres queridos. Este compromiso sigue vigente, y en la actualidad, cada 1 y 2 de noviembre, se puede ver el panteón repleto de gente que limpia y recolecta tierra para con ella formar el lodo con el que darán vida a sus creaciones. Si la tumba pertenece a un pequeño, no faltan las referencia a sus superhéroes, personajes de caricatura o sus juguetes favoritos; si el recordado es adulto, los mimo pueden honrar con

esculturas de santos católicos, dioses prehispánicos, calaveras y catrinas, o incluso la causa que lo llevó al otro mundo.

Cada familia elige como adornar los elementos más comunes son la flor de cempasúchil, el aserrín pintado, veladoras, papel picado y hasta diamantina.

Días de Muertos en Pomuch, Campeche

Aproximadamente 70 kilómetros al noreste de la ciudad de Campeche se encuentra el pueblo maya de Pomuch, el cual tiene fama por su rico pan artesanal y debido a la forma en que homenajean a los muertos.

Pasados tres o cuatro años de la muerte de un ser querido, es costumbre de su gente exhumar los restos y colocarlos en cajitas de madera cubiertas por una delicada manta bordada, a usanza de las costumbres textiles del estado; posteriormente, ese pequeño baúl se deposita en los osarios del panteón del pueblo, colorido y apretado como suelen ser los campsanto del Mayab. Durante los días que anteceden a las festividades de los Fieles Difuntos, se empiezan a montar altares en las casas, en los que no pueden faltar los panes de anís, trenzados y pichones que ha dado celebridad al pueblo. También se prepara el pibipollo, ese gran tamal de pollo y cerdo que se adoba con achiote y se entierra para someterlo a lenta cocción: es metáfora comestible del morir y renacer, y por ello la primera rebanada se dedica siempre a los que ya se fueron. Llegando el día 2 de noviembre, acuden los vivos a las tumbas para extraer los querido

huesos de sus cajas, limpiarlos y acicalarlos; colocarlos en mantas nuevas y cajones de factura reciente, todo para dar continuidad a un vínculo de afecto y respeto.

Xandú, Juchitán, Oaxaca

Tropicales y aromáticos son los altares que los habitantes de Juchitán construyen para la fiesta de Xandú, un vocablo zapoteca que proviene de la palabra castellana “santo”. A diferencia del resto de México, aquí los muertos regresan del más allá para disfrutar lo que en vida amaron los días 30 y 31 de octubre, además de que las ofrendas y velaciones se realizan en la casa del difunto y no en el panteón. Grandes hojas de palma, flores de cempasúchil y de cresta de gallo, racimos de plátanos verdes, naranjas y roscas de pan conforman un mosaico sensorial con el que se busca que los fallecidos disfruten su breve regreso a esta tierra de calores y colores.

Altares pames de Jalpan de Serra, Querétaro

Los pames o Xiu'ui son un pueblo indígena de filiación chichimeca que habita porciones de San Luis Potosí y Querétaro. Los de Jalpan de Serra, en la Sierra Gorda queretana, tienen por tradición recordar y agasajar las almas de los que ya partieron durante todo el mes de noviembre: del 1 al 3, los hombres construyen altares con arcos de carrizo que las mujeres han de embellecer con flores; ellas también cocinan gorditas, calabaza cocida y tamales de muerto, una

preparación que lleva masa de maíz azul, manteca, queso y salsa. Los días 8 y 9 realizan un novenario y vuelven a preparar delicias que habrán de ser compartidas con los difuntos, quienes regresan a su mundo el último día de mes, no sin antes llevarse itacate para el largo camino de vuelta.

Altars de Huaquechula, Puebla

Fieles a la ostentación barroca que caracteriza el arte y gastronomía de Puebla son los altares de Huaquechula, población cercana a la cara sudeste del volcán Popocatepetl. Si el difunto a recordar falleció por algún accidente, sus deudos le tendrán listo en casa un monumental altar desde el 28 de octubre; en cambio, si está dedicado a algún angelito, la fecha a considerar es el 31, mientras que el 1 y 2 de noviembre se conmemora a los adultos.

Sin importar el día, el común denominador de estas ofrendas es que deben tener tres pisos o más, pues se representan con ello los planos existenciales.

El primer nivel, que corresponde con lo terrenal, se colma de frutas y platillos que gustaban al difunto homenajeado, cuya foto también se coloca en este escalón.

En segundo piso, santos y ángeles hacen referencia a la conexión con lo divino, mientras que el tercero se reserva para imágenes de la Virgen o de Jesús Crucificado. Adornándolo todo: velas de cera

escamada, papel picado, conjuntos florales, canastas de azúcar, panes con filigrana, entre otros.

Convite de Xayacatlán, Puebla

De la Mixteca poblana es esta festividad, que más bien debería ser clasificada como “banquete” por que justo de eso se trata. Con el arribo del día 1 de noviembre llegan también las ánimas de los fallecidos a sus antiguos hogares, donde son recibidos para desayunar con café de olla, plátanos, elotes, calabazas y pan de muerto, que aquí es de masa roja y se espolvorea con azúcar. A la hora de la comida se colocan en las ofrendas huaxmoles de carne de chivo, chile guajillo y semillas de güaje, que irán después acompañadas por unas tortillas triangulares llamadas xatos. Para cenar hay ditànduchi, unas ricas enfrijoladas con hoja de aguacate, y después de que todos los platos han sido servidos, se sahúma con incienso el altar y se ilumina con velas, para que los difuntos puedan retomar su camino y volver a casa el año venidero.

Conclusiones

La influencia prehispánica es total en nuestras tradiciones y cultura; no concibo un México sin ésta herencia que es nuestra riqueza como nación.

El culto a los muertos se hace en todo el país, si bien cada lugar tiene su celebración particular existen elementos que coincide tales como

los tamales, la flor de cempasúchil, las fechas, la celebración para niños separada de los adultos, etc.

Es una exquisitez conocer cada día más sobre nuestros orígenes para entender lo que hoy somos.

Bibliografía

Cid, C., Riu, M., & Castillo, A. (1965). Historia de las religiones, editorial Ramón Sopena. Barcelona, España. pp. 10-12.

Muñoz Z., Ricardo, Noviembre, 2018, México Desconocido, 15
Celebraciones de Días de Muertos

Matadornetwork.com, 2014, 8 elementos del altar de muertos que ya se usaban en tiempos prehispánicos.

Montero, E., 2018, 11 Cosas de las Culturas Prehispánicas que aún viven en los Mexicanos, Mexicodestinos.com

CELEBRACIÓN DE MUERTOS ¿SINCRETISMO?

DAVID ARTURO MONDRAGÓN MÁRQUEZ

El mito azteca de los trece cielos, una metáfora sobre la composición del universo

Trece cielos, una tierra y nueve inframundos. Estas son las tres dimensiones que conforman al universo mexicana (y al que hoy conocemos)

Quizá no hay enseñanza máspreciada, entre las legadas por nuestros antepasados, que el hábito de observar con detalle el cielo. De ahí que, por ejemplo, una de las actividades más importantes en la historia del universo del hombre sea el culto al Sol. Basta recordar su naturaleza cíclica por sobre el tiempo (que demanda evolución, renovación o trascendencia) para recordarnos que su presencia es inevitablemente la más importante de todas.

Como reparador constante del caos, el Sol se debe al movimiento. En la cosmogonía nahua, los humanos son los responsables de mantenerlo en constante flujo mediante la ofrenda con lo máspreciado de su alma en vida: la sangre. Si bien el dominio del Sol sobre la Tierra puede ser, algunas veces armónico y muchas otras turbulento, ningún horror le es equivalente a los que desataría un Sol inmóvil. Porque cada cuerpo celeste en movimiento se ve reflejado en un

cuerpo humano, ese microcosmos dividido en concordancia con el universo mismo.

La leyenda narra que tanto el nivel de los cielos como el de los inframundos pertenecen a la región vertical del universo, mientras que la tierra se desdobra horizontalmente, tomando el adyacente de una especie de rosa de los vientos. Este mismo plano se ve también influenciado por fuerzas superiores e inferiores que habitan en los trece cielos, ya que diariamente cuerpos celestes descienden al inframundo y ascienden de él, pasando por el plano terrenal. De ahí que los aztecas –y en realidad la mayoría de culturas prehispánicas– relacionaran profundamente los astros con los hechos cotidianos.

Pero en el supramundo –los trece cielos–, recae una importancia todavía más relevante. Cada uno de estos cielos representa moradas, y en cada morada se hayan seres espirituales seccionados por lo que pareciera ser un grado de “consciencia”. A continuación una descripción breve de cada cielo:

Primer cielo: IlhuicatlMeztli

“Donde se mueve la luna”

Primer cielo inmediato sobre la tierra. Camino por donde se mueve la Luna (Meztli) y se sostienen las nubes. Esta habitado por: Tlazolteotl, Dios de la inmundicia. Tlaloc, que punza el vientre de la nube. Ehecatl, el que hace caminar a las nubes.

Segundo Cielo: Cintlalco

“Donde se mueven las estrellas”

Las estrellas corren divididas en dos ejércitos: Centzon Mimixcoa: Las cuatrocientas del Norte. Centzon Huitzinahua: Las cuatrocientas del Sur. También se encuentran: Citlaltonac, la vía láctea.

Tezcatlipocaocelotl, la osa mayor. Citlaxonecuilly, la osa menor. Colotl, la constelación de Escorpio.

Tercer cielo: Ilhuicatl Tonatiuh

“Donde se mueve el sol”

Aquí se desplaza Tonatiuh, el Sol, en su camino desde del país de la luz hasta su casa de occidente para sumergirse en el inframundo.

Cuarto cielo: Ilhuicatl Huitztlan

“El cielo de la estrella grande”

Es el camino celeste por donde se mueve Citlapol o HeyCitlallin (Venus), la “Estrella grande, la mayor y la más brillante”, también viven: Tlahuilcalpantecuhtli: Dios de la mañana o de la luz, señor del alba, advocación de Quetzalcoatl, asociado con Venus como estrella matutina. Huixtocíhuatló Uixtociuatl, diosa de la sal.

Quinto cielo: Ilhuicatl Mamoloaco

“Cielo que se hunde o taladra”

Lugar de los cometas, estrellas errantes. Citallin-popoca, “Estrellas que humean” Citlalmina, cuando tienen cola. Xihuitl, cuando tienen cabellera.

Sexto cielo: Yayauhco

“Espacio verdinegro”

Donde nace y se extiende la noche. Aquí ejerce sus poderes Tezcatlipoca Yohualli, el enemigo.

Séptimo cielo: Ilhuicatl Xoxouhqui

“Cielo azul”

El que muestra su rostro en el día. Ámbito de Huitzilipochtli, el colibrí azul a la izquierda.

Octavo Cielo: Iztlacoliuhqui

“Donde crujen los cuchillos de obsidiana”

Lugar de las tempestades. Aquí aparece Tlaloc pero dominado por la deidad Iztlacoliuhqui, “Cuchillo Torcido”, Dios del frío, variante de Tezcatlipoca.

Noveno cielo: Iztlan

“Región del blanco”

Décimo cielo: Cozauhquitlan

“Región del amarillo”

Onceavo cielo: Yayauhtlan

“Región del rojo”

Aquí el sol muestra su rostro rojo, a la hora del crepúsculo.

Doceavo cielo: Teteocan

“Donde moran los dioses”

Espacio eminentemente divino, donde las deidades permanecen y se proyectan para ser en otras partes. Es el lugar donde los dioses toman rostros, se enmascaran para ser otros además de seguir siendo ellos mismos. Aquí nacen y renacen y se alimentan en su calidad de seres eternos y mutantes.

Treceavo cielo: Ihuícatl-Omeyocán

“Lugar de la dualidad”

Donde mora el señor de la Dualidad, Ometeotl. Se concibe el principio generador de todo lo existente. El dios principal se engendra a sí mismo. Ometeotl, en su dualidad femenina-masculina, viene a ser la pareja creadora: Ometecuhtli y Omecihuatl, señor y señora de la

Dualidad. Esta pareja creadora, origen de toda la generación de dioses y de la creación del universo tiene también los nombres de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, “señor y señora de nuestra carne”. Partiendo de estos nombres, algunas versiones consideran que el Omeyocan es al mismo tiempo el Tamoanchan “lugar de nuestro origen”, en el que se encuentra el árbol con senos, nodriza que amamantaba a los seres antes de nacer. Es en Tamoanchan donde se engendraban las almas de los hombres. En algunas tradiciones, es en este cielo donde también mora Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli, dios viejo y del fuego, el elemento generador de la vida.

Los trece cielos fueron representados en tierra azteca de distintas maneras simbólicas, la más importante el HueyTeocalli o Templo Mayor, el templo dedicado también al Sol, donde curiosamente se encontraba un Quauhxicalli (rectángulo donde se depositaban los corazones sacrificados) en su tercer descanso.

La estructura básica del Universo mexicana se compone de tres partes: la tierra, el cielo y el inframundo.

Cipactli, flota en el vacío. De su cuerpo los dioses han dado forma al universo: trece cielos (nueve en un principio) ocupan la cabeza; la tierra, Tlalticpac se asienta en el centro, y nueve inframundos se ubican en la cola. Todos estos niveles representan la región vertical del universo. Las fuerzas superiores e inferiores convergen en la tierra influenciándola; asimismo, diariamente los cuerpos celestes caen al inframundo y emergen de él.

La Tierra: Tlalticpac, la región horizontal del universo.

Tlalticpac es una extensión cuadrada rodeada de Ateotl, "agua divina", que en sus bordes se eleva como una gran pared que la une con los cielos, y definida por los cuatro puntos cardinales o cuatro vientos y las fuerzas que emanan de ellos, y sostenida por un eje al centro donde convergen esas fuerzas.

Este: Dominado por Tlaloc dios de la lluvia, por lo que sus dominios eran fértiles y había abundancia en todas las siembras. Era el lado masculino, su símbolo la caña.

Oeste: Bajo la protección de Quetzalcoatl, donde residía la estrella de la tarde, Venus. Lugar femenino representado por el color blanco y el símbolo casa.

Sur: Correspondía a Huitzilopochtli con el color azul, lugar de la vida y el símbolo conejo.

Norte: Regido por Tezcatlipoca con el color negro, lugar de la muerte y el cuchillo de pedernal como símbolo.

Centro: Dirigido por Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli. Era el punto de unión de la tierra y el cielo, de los cuatro rumbos del mundo: mundo superior, inferior, aguas celestes y los vientos. Así, el organismo humano está inserto en el cosmos y forma parte de los cinco elementos junto con el aire, la tierra, el fuego y el agua.

Literalmente Tlalticpac significa "sobre la tierra", y esta es una región donde los dioses la adornan con su "hacer" y su "deshacer". Tierras y aguas, montes y llanuras, árboles y flores, animales y hombres, nacen,

cambian y desaparecen. Aquí nada es eterno, todo es frugal. Tlalticpac, en su concepción filosófica es transitorio y deberá terminar.

De acuerdo a la cosmovisión mexicana, Mictlán (“lugar de los muertos”) era el nivel inferior de la tierra de los muertos. El camino a este recinto era largo y peligroso, tenía nueve niveles verticales y descendientes, y lo transitaban por igual nobles y plebeyos, sin distinción alguna de rango ni de riquezas. Se creía que el viaje duraba cuatro años y que, al llegar a Mictlán luego de haber superado todos los obstáculos, el alma del difunto era recibida por Mictlantecuhtli y Mictlancihuatl, las deidades del inframundo, quienes le anunciaban el final de sus pesares: “Han terminado tus penas, vete pues a dormir tu sueño mortal”.

Primer nivel: APANOHUAIA

También llamado Itzcuintlan o “lugar de perros”, este sitio estaba a la orilla del caudaloso río Apanohuaia, que el muerto debía atravesar con la ayuda de un xoloitzcuintle de color pardusco. El color era importante, puesto que si se le pedía ayuda a un perro de color blanco, este se negaría diciendo “Yo estoy limpio y no me ensuciaré” y, si se le pedía ayuda a un perro negro, respondería con un “Estoy muy sucio y oscuro, no podrás verme o seguirme”. Por este motivo, era común que se enterrara a los muertos con huesos de perros.

Segundo Nivel: TEPECTLI MONAMICTLAN

El “lugar de los cerros que se juntan”. En este nivel se dice que existían dos cerros que se abrían y se cerraban, chocando entre sí de manera continua. Los muertos, por lo tanto, debían buscar el momento oportuno para cruzarlos sin ser triturados.

Tercer Nivel: IZTEPETL

En este lugar se encontraba un cerro cubierto de filosísimos pedernales que desgarraban los cadáveres de los muertos cuando estos tenían que escalarlos para cumplir con su trayectoria.

Cuarto Nivel: ITZEHECAYAN

El “lugar del viento de obsidiana” era un sitio desolado de hielo y piedra abrupta. Se trata de una sierra con aristas cortantes compuesta de ocho collados en los que siempre caía nieve.

Quinto Nivel: PANIECATACOYAN

“El lugar donde la gente vuela y se voltea como banderas”. Se dice que este lugar se ubicaba al pie del último collado o colina del Itzehecayan, donde los muertos perdían la gravedad y estaban a merced de los vientos, que los arrastraba hasta que finalmente eran liberados para pasar al nivel siguiente.

Sexto Nivel: TIMIMINALOAYAN

“El lugar donde la gente es flechada”. Aquí existía un extenso sendero a cuyos lados manos invisibles enviaban puntiagudas saetas para acribillar a los cadáveres de los muertos que lo atravesaban. Estas eran saetas perdidas durante las batallas.

Séptimo Nivel: TEOCOYOHUEHUALOYAN

Aquí los jaguares abrían el pecho del muerto para comerse su corazón.

Octavo Nivel: IZMICTLAN APOCHCALOLCA

En esta “laguna de aguas negras” (Apanhuiayo), el muerto terminaba de descarnar y su tonalli (su alma), se liberaba completamente del cuerpo.

Noveno Nivel: CHICUNAMICTLAN

Aquí el muerto debía atravesar las nueve aguas de *Chiconauhhapan* y, una vez superado este último obstáculo, su alma sería liberada completamente de los padecimientos del cuerpo, por Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, esencia de la muerte masculina y femenina respectivamente.

El supramundo (trece cielos) y el inframundo (nueve regiones) representan el universo vertical, cuyas las fuerzas superiores e inferiores convergen desde la tierra, influenciándola, asimismo,

diariamente cuerpos celestes descenden al inframundo y ascienden de él, entrelazados por el universo horizontal, las direcciones hemisféricas o puntos cardinales que son regidos por los Dioses Creadores. Al Norte (Mictlampa), Tezcatlipoca, al Oeste/Occidente (Cihuatlampa), Quetzalcóatl, al Este/Oriente (Tlahuiztlampa), Xipetotec, y al Sur (Huitztlampa), Huitzilopochtli, cuyas fuerzas que emanan de las direcciones hemisféricas se convergen y se sostienen por un eje central, el Calpulli, que era resguardado por Xiuhtecuhtli, dios del fuego, señor del tiempo.

México es uno de los pocos países donde se tiene una fiesta relacionada con la muerte. Esta situación es algo muy común entre los pueblos originarios del mundo prehispánico. . Para ellos la muerte no era algo que temer, simplemente era parte de un ciclo de regeneración. La muerte daba vida, fertilizaba la tierra, alegraba los marchitos corazones de los dioses e incluso era una promesa de una mejor existencia. A diferencia del catolicismo y de las religiones monoteístas que nos dicen que dependiendo de la forma en que vivimos, iremos a diferentes espacios del “más allá”, (como el infierno, el purgatorio o el cielo) en la **religión politeísta de los mexicas** lo dictaba la forma y las circunstancias en que morías. Por ejemplo, si morías en batalla o sacrificado te dirigirías a un lugar diferente al que irías si hubieras muerto por un trueno, ahogado, o de viejo.

El primer espacio era el **Tlalocan**, la morada de la deidad **Tláloc** y de sus acompañantes, los **Tlaloques**. Un espacio lleno de agua, de vegetación, de neblina y de lluvia. En otras palabras el paraíso añorado por cualquier campesino de la antigüedad. A este lugar se dirigían los que morían por un rayo, ahogados, o por enfermedades de la piel como lepra, sarna, bubas, gota e hidrópicos. Incluso, aquellos que morían ahogados no eran incinerados, sino enterrados ya que los sacerdotes **mexicas** pensaban que sus cuerpos habían sido tocados por los **Tlaloques** y requerían un tratamiento especial. Esto debido a la hinchazón, al color azul que tomaba la piel y a la ausencia de ojos y lengua en muchas ocasiones. Parece que este concepto es antiguo, ya que existe un mural en el **complejo habitacional de Tepantitla en Teotihuacán** donde, de acuerdo a varios investigadores entre ellos **Alfonso Caso**, se recrea la visión idílica del **Tlalocan**. Aunque existe otra teoría que dice que dicho mural representa la **vida cotidiana de la gran Tollan**.

“Los que se van al cielo son lo que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos: unos morían acuchillados, otros quemados vivos, otros acañavereados, otros aporreados con palos de pino, otros peleando con ellos, otros atábanles teas por todo el cuerpo y poníanlos fuego y así se quemaban.”

Aquellos hombres que morían de esta forma estaban destinados a acompañar a **Tonatiuh**, el sol, desde el amanecer hasta su cenit, entonando cantos y bailando con el corazón inflamado de alegría. Posteriormente, quienes acompañaban al sol del cenit hasta su ocaso eran las mujeres divinas o **cihuateteo**. Se trataba de aquellas que habían perdido la vida en otro tipo de batalla, al dar a luz a su primer hijo. Eran consideradas grandes combatientes y en igualdad con los grandes guerreros que ofrecían su vida en el campo de batalla. Incluso los jóvenes guerreros buscaban cortar el dedo índice al cadáver de estas mujeres para portarlo como un talismán de valor durante sus primeras batallas. Cito a **Sahagún** nuevamente sobre el tratamiento que le daban al cuerpo de una mujer fallecida durante su primer parto: *“jabonábanla los cabellos y la cabeza, y vestíanla de las vestiduras nuevas y buenas que tenía, y para llevarla a enterrar su marido la llevaba a cuevas donde la habían de enterrar o incinerar... luego se juntaban todas las parteras y viejas y acompañaban el cuerpo; iban todas con rodela y espadas y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer al enemigo, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llamaban telpochtín, y peleaban con ellas por tomarlas el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla o como por vía de juego sino peleaban de veras”*.

Como lo mencioné antes, esta batalla que se daba en las calles de **Tenochtitlán** y **Xaltitlcoera** para robarles un dedo o su cabello. Es importante mencionar que los guerreros después de acompañar

durante cuatro años al sol regresaban a la tierra como aves de hermoso plumaje, más específicamente como colibríes para deleitarse por siempre con el aroma y el néctar de las flores.

El tercer lugar al que se podía ir después de muerte entre las sociedades nahuas del posclásico era al famoso Mictlán, el espacio sin ventanas, el lugar de la obscuridad donde residía **Mictlantecuhtli** y **Mictecacihuatl** o **Mictlancihuatl**. Se dirigían a dicho lugar quienes morían de viejos o por enfermedades comunes. Los nahuas creían que cuando el sol se hundía por el oeste, era porque iba a alumbrar a los muertos. De esta forma **Tonatiuh** se volvía un sol del inframundo.

Representación de Mictlantecuhtli. Encontrado en la Casa de las Águilas

Cuando una persona moría bajo estas circunstancias se le recogían las piernas, se las amarraban, para posteriormente cubrir el cuerpo con mantas de algodón si era noble o mantas **ixtle** si era común. Posteriormente se le derramaba agua en la cabeza al tiempo que se le decía “Esta es la que gozasteis viviendo en el mundo”. Era parte del ritual colocarle una piedra verde en su boca para que fuera un receptor de su **tonalli** o energía vital cuando abandonara el cuerpo. Antes de incinerar el bulto mortuario se sacrificaba un perro para que acompañara al difunto hasta el **Mictlán**. Finalmente se incineraba el cuerpo junto con las diversas ofrendas que se le habían otorgado al

difunto, no sin antes haber alanceado o golpeado el bulto mortuorio. Es importante aclarar que el sacrificio del perro, de preferencia de color bermejo se debía al trayecto que tenía que realizar el muerto para llegar a su hogar de eterno descanso el **Mictlán**. Este trayecto consistía en atravesar el lugar donde las dos montañas chocan entre sí, ocho páramos, ocho collados, el lugar de la lagartija verde y el de la serpiente, el lugar donde sopla el viento frío de navajas, un lugar donde eran atacados por felinos y finalmente atravesar montado y auxiliado por el perrito bermejo el río llamado **Chiconahuapan**.

Otros nombres del **Mictlán** son **Tocenchan** y **Tocenpapolihuiyan** que significa “nuestra casa común” o “nuestra casa común de perderse”. También **Ximoayan** “donde están los despojados, los descarnados” o simplemente **Huilohuayan** “donde todos van”.

Existía un último lugar que existía más allá de la vida de acuerdo a la **cosmovisión mexicana** y estaba reservado para los niños que no podían valerse por sí mismos o que eran de cama. Llevaba el nombre de **Chichihuacuauhco**. En dicho lugar existían arboles con senos femeninos que surgían de sus troncos y ramas derramando gran cantidad de leche. En este espacio los pequeños difuntos se alimentaban y se preparaban para regresar a la tierra y tener una segunda oportunidad de vida. **Sahagún** en sus *Primeros Memoriales* lo describe así:

“El que moría muy niño y era una creatura que estaba en la cama se decía que no iba allá al mundo de los muertos, sólo iba allá al

Xochatlapan. Dizque allí esta erguido el árbol nodriza, maman de él los niñitos, bajo él están haciendo ruido con sus bocas los niñitos , de sus bocas viene a estarse derramando leche”

El mito azteca de los trece cielos, una metáfora sobre la composición del universo

Trece cielos, una tierra y nueve inframundos. Estas son las tres dimensiones que conforman al universo mexicana (y al que hoy conocemos)



Fuentes:

Dioses prehispánicos de México. Adela Fernández. Panorama

La Estela de los Soles o Calendario Azteca. Fernando Díaz Infante.
Panorama

Leyendas y Misterios de los Aztecas. J. Tapia Rodríguez.
Edicomunicación S.A., 1997.

<http://www.mexico-tenoch.com/magico/text2.html>

http://www.wikilearning.com/articulo/la_cosmogonia_azteca

Dioses prehispánicos de México. Adela Fernández. Panorama

La Estela de los Soles o Calendario Azteca. Fernando Díaz Infante.
Panorama

Leyendas y Misterios de los Aztecas. J. Tapia Rodríguez.
Edicomunicación S.A., 1997.

<http://www.mexico-tenoch.com/magico/text2.html>

http://www.wikilearning.com/articulo/la_cosmogonia_azteca

Dioses prehispánicos de México. Adela Fernández. Panorama

La Estela de los Soles o Calendario Azteca. Fernando Díaz Infante.
Panorama

Leyendas y Misterios de los Aztecas. J. Tapia Rodríguez.
Edicomunicación S.A., 1997.

<http://www.mexico-tenoch.com/magico/text2.html>

http://www.wikilearning.com/articulo/la_cosmogonia_azteca

EL GUADALUPANISMO MEXICANO: CONQUISTA, RACISMO E IDENTIDAD

MARÍA FERNANDA SORIA CRUZ¹

La historia de México es, desde mi perspectiva, un cuento accidentado, parchado y superpuesto, la historia de su religiosidad es una historia de capas, pervivencias, narrativas escondidas. La historia de sufrimiento de un pueblo inexistente a los ojos del turista actual, barrido por debajo de la alfombra de la entrada por las élites burocráticas e ignorada casi en su totalidad por el resto de nosotros. La historia del país yace dentro de las voces que nos negamos a escuchar y en tradiciones que no queremos entender. Creemos pues, como muy bien nos lo aclararon en la primaria hasta el hartazgo, que yacemos en el piso, que continuamos conquistados, que somos las víctimas y jamás los victimarios. Así nos auto-adscribimos a una civilización inexistente, perdida y olvidada según nuestro entendido, que fue arrancada de raíz y que renació de una madre universal; la madre del mestizo; del oprimido; del vejado; del apestado: la Virgen de Guadalupe. Este ensayo, en consecuencia, intenta rescatar algunas ideas centrales de este fenómeno religioso a forma de reflexión, que esconde bajo su manto, más que una simple representación racial de una iglesia blanca, jerárquica, romana, apostólica y universal. El

¹ Originaria del Estado de Puebla. Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad de las Américas Puebla. Estudiante del diplomado en Religiones por el ITAM y estudiante del Diplomado en Estudios de Racismo y Xenofobia en México por parte de la UNAM. 25 años.

guadalupanismo mexicano encarna como el título lo dice, las pervivencias de una religiosidad indígena que vive y late más allá de su entierro.

En primer lugar, me gustaría mencionar las varias esferas que esconde la religión –cualquiera que sea– en el seno de su dogma. Habría pues que entenderla como una herramienta no sólo espiritual, sino política, social, jerarquizante y de segregación. La religión funge como un pilar dentro de la identidad colectiva de los pueblos que la profesan, en el caso específico de México, el guadalupanismo se convirtió en el estandarte mismo de la lucha de independencia; su nacimiento, en día de descanso oficial; su marca, en un programa de televisión abierta en hora estelar “La rosa de Guadalupe”; su color de piel en un partido político y su imagen, en el cuadro de la antesala de toda casa mexicana. La virgen se utiliza indistintamente para representar a los grupos, a los migrantes, a la burocracia reinante, a la hora estelar.

La madre de los mexicanos es una expresión pura del racismo invisible y líquido que como sociedad articulamos y es una incongruencia más del magnífico pasado que nos precede. Nuestras raíces como pueblo son negadas y al mismo tiempo exaltadas y adoradas a través de la virgen. Resulta interesante reflexionar por ejemplo, en el indigenismo como parte del mismo fenómeno. Éste, entendido como un movimiento colectivo, cultural, social y político que rastrea, defiende y visibiliza –o intenta visibilizar– la cultura amerindia

antes y después de la colonización europea es utilizado en la narrativa de nuestra educación de manera repetitiva así como en nuestra religiosidad nacional. México nace en los libros de texto con el estandarte de la virgen de Guadalupe, el 16 de Septiembre de 1810. Fue un movimiento convocado literalmente por nuestra madre nacional y la pregunta que faltaría hacernos es ¿por qué?. Año con año gritamos “Viva México” quizá para borrar el “Viva Fernando VII” que gritó Miguel Hidalgo originalmente. La reflexión es entonces: si nada nos unía a la libertad, habría que existir algo que nos articulara como parte de una colectividad; ¿qué hacer entonces para llamar al pueblo y lograr que se uniera?, ¿qué iba a entender un “indio” de la independencia?,

¿dónde convocarlos? La imagen de la virgen, un cura como líder y una parroquia como centro, serían pues el inicio del México de hoy “laico”, “libre”, “unido”. El guadalupanismo mexicano logró lo que no se ha logrado hacer en ningún otro rincón del mundo: fusionar dos mundos distintos, representarlos a ambos y llenar de identidad a un pueblo al que se le impuso la práctica de un dogma que no vino a compartir, sino a conquistar. La adoración a la virgen de Guadalupe, por el contrario, guardó un espacio para la introducción de prácticas indígenas que terminaron por alcanzar proporciones inmensas; la religiosidad indígena mexicana transformó, el dogma, la práctica, la iglesia misma y la hizo propia. El guadalupanismo así, hizo lo que el movimiento indigenista no pudo, poner en el mapa, en las casas, en la

política, en los medios, en la moda y en cualquier esfera social en la que podamos pensar: al indígena.

En segundo lugar me gustaría recalcar como parte de las pervivencias indígenas dentro del guadalupanismo, la importancia de su imagen en la vida y los espacios de los mexicanos. Es curioso que, por ejemplo, bíblicamente este explícitamente prohibido la adoración a las imágenes, mientras que en el catolicismo a la mexicana es prácticamente un requisito dentro de la religiosidad. Imágenes de la virgen se encuentran en todos lados: los taxis, las carteras, las casas, los cuartos, playeras, en esculturas, en comercios, restaurantes, libros y hasta escuelas. Si la cultura prehispánica entendía a la naturaleza como los dioses mismos, se aseguraron que la virgen formara parte de ella. Guadalupe está presente en todas las formas, llenando los espacios en la vida de los mexicanos, para asegurarnos que estuviera. Esto no es exclusivo de la virgen de Guadalupe claro está, podríamos también pensar en las tradiciones de representación que continúan vigentes: el via crucis en Iztapalapa, acostar la escultura del “niño Dios” el 24 de diciembre, cantar posada, el domingo de ramos, el bautismo de fotografías de santos en las más de 300 iglesias en Cholula e incluso las peregrinaciones. La representación es un distintivo de nuestra religiosidad que en retrospectiva esta basado sobre los mitos fundacionales de la civilización azteca.

Otro aspecto a analizar, me gustaría centrarlo en el siglo XX. El arte revolucionario por un lado, consiguió una visión del pueblo

olvidado, si, de “nuestras raíces” y nuestro eterno lugar en la historia como víctimas de la masacre europea; todo ello desde la visión conquistadora. Pienso en realidad, que el arte revolucionario y el posterior proyecto mestizofílico de Estado, consiguió un entendimiento dicotómico de nuestra historia, lejos de una comprensión articulada, mezclada y por tanto, pluricultural. El proyecto mestizo postrevolucionario consiguió a través de la educación formal e informal enaltecer aún más la imagen de la virgen, se convirtió es ejemplo del mestizaje, su relación divina, dio por fin una razón al color de nuestra piel. Nacimos a imagen y semejanza de una virgen, de nuestra madre y nacimos con ella, no antes. El guadalupanismo terminó de barrer de manera superficial los rastros de los “naturales” y con ellos a su religiosidad o al menos así lo creímos. Quizá no terminamos de entender que la virgen late con corazón y religiosidad indígena pues ésta sería la única manera de tenerla viva.

Las obras de arte posterior a la revolución, muestran por un lado al indígena y por el otro al español. La obsesión por el mestizaje por el contrario, sería un común entendido que los mexicanos somos un producto de esa mezcla, en términos raciales pero nunca culturales. Parecería entonces, que hicimos lo imposible, mezclamos “razas”, pero adoptamos una cultura pura y esa fue la receta del nacimiento de la identidad. Así, las pervivencias indígenas en cualquier término son objeto de rechazo hasta la actualidad, porque la identidad del mestizo

no puede ser indígena, no debe ser distinta y por naturaleza no puede ser abjurada.

La virgen de Guadalupe participa de manera activa y es el centro de cualquier cantidad de prácticas, procesiones, altares y actividades, que somos capaces de aceptar, normalizar e incluso de participar porque manejan un lenguaje universal para las comunidades indígenas que para el resto de nosotros. Ella, la única presente en la independencia que se mantiene con vida, representa también la época colonial, la Reforma, el Porfiriato, la Revolución mexicana, el cine de oro mexicano, los movimientos sindicales y estudiantiles de los 60s, la alternancia política con Fox, el movimiento zapatista y hoy al gobierno de Andrés Manuel con Morena.

Su imagen y su narrativa sacan de la clandestinidad al indígena, lo hace visible, presente, activo y vivo en la sociedad mexicana desde “su nacimiento”. Es ella la historia contada y escondida de nuestro pasado. Es la madre tierra y la madre de la tierra, es Tonantzin, la izquierda y la derecha política según convenga, es laica y religiosa, nacional y extranjera, migrante y élite, oprimida y conquistadora, católica y prehispánica. Guadalupe es una marca, un nombre propio, un pueblo, una pirámide, una Constitución en si misma. Representa pues, la asimetría del sincretismo mexicano; el milagro y la destrucción, el discurso de los pueblos que no son escuchados y el control de quienes no son detenidos. Su representación encarna para el indígena la tierra, la gestación de la cosecha, no el embarazo de

cristo, su triunfo frente al dios negro de la muerte, sus manos, la mezcla de las razas.

En su manto cabe la universalidad de las disparidades sociales, lingüísticas y culturales. Representa por igual al narcotraficante que a la víctima de una balacera; al militar y al tratante, al feminicida y a la víctima de violación. Acepta todas las muestras de veneración que se le otorguen, perdona toda injusticia y no discrimina. Es la representación del Estado desde la esfera religiosa y es rastro vivo del indígena al que se le otorga el derecho, una vez al año, salir de su claustro y peregrinar.

En conclusión, la última reflexión que haría es que el guadalupanismo nos representa en la medida en que hagamos la lectura correcta del mismo. La imagen de la virgen es, un discurso de discursos que permite que la religiosidad indígena se haga presente en la vida de todo mexicano, aunque no nos percatemos de ello. Es idolatría, pecado, esperanza, pasado y promesa en proporciones iguales. Es la etapa constructiva más reciente del templo mayor; la piedra fundadora azteca, el sexto sol.



Este Cuaderno se terminó el 13 de diciembre de 2018. Los autores son responsables de lo que expresan, el coordinador del volumen catalizó el esfuerzo colectivo de los participantes en este producto. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

